Derleyen

Slavoj Žižek

İdeolojiyi Haritalamak

Nicholas Abercrombie
Theodor W. Adorno
Louis Althusser
Michele Barrett
Seyla Benhabib
Pierre Bourdieu
Peter Dews
Terry Eagleton
Stephen Hill
Fredric Jameson
Jacques Lacan
Michel Pêcheux
Richard Rorty
Göran Therborn
Bryan S. Turner
Slavoj Žižek

*dipnot

Hazırlayan

Slavoj Žižek

İDEOLOJİYİ HARİTALAMAK

Kitabın Özgün Adı
Mapping Ideology
Verso, Londra, 1994

ISBN: 978-605-4412-90-7
Dipnot Yayınları: 170
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2013/Ankara

Dizi Editörü: İbrahim Yıldız
Çeviri: Sibel Kibar
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40 Yenimahalle/ANKARA
Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay/ANKARA
Tel: (0 312) 419 29 32 ■ Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hazırlayan
Slavoj Žižek

İdeolojiyi Haritalamak

İngilizceden çeviren
Sibel Kibar

* dipnot yayınları

İçindekiler

GİRİŞ

İDEOLOJİ HAYALETİ

Slavoj Žižek

I Günümüzde İdeoloji Eleştirisi

Tarihsel imgelemin ufkunun nasıl değişime tabi olduğu üzerinde bir parça düşündüğümüzde, kendimizi ideoloji kavramının amansız yerindeliğini kabul etmeye zorlandığımız bir hikâyenin ortasında buluruz. On ya da yirmi yıl öncesine kadar, üretim sistemi ve doğa (insanın, doğayla ve doğal kaynaklarla olan üretim ve sömürü ilişkisi) sabit algılanırken, herkes üretimin ve ticaretin toplumsal örgütlenmesinin farklı biçimlerini (liberal kapitalizme alternatif olarak faşizmi ya da komünizmi) hayal etmekle meşguldü. Popüler imgelem, çok yakında 'doğanın çökeceği', yani dünya üzerindeki bütün yaşamın duracağı öngörüsü ile baskılanmakta, ama yine de, Fredric Jameson'ın vurucu ifadesiyle, bugün artık hiç kimse kapitalizme olası alternatifleri ciddi bir şekilde düşünmemektedir —dünyanın sonunu düşünmek, sanki liberal kapitalizm, küresel çevre felaketi koşulları altında bile kendisini sürdürebilir tek 'gerçek'miş gibi, üretim biçiminde çok daha ılımlı bir değişikliği kurgulamaktan daha kolay görünmektedir... Dolayısıyla, görülebilir olanla görülemez olan, hayal edilebilir olanla edilemez olan arasındaki ilişki-

yi ve bu ilişkideki değişimleri de düzenleyen kurucu matris karakterindeki ideolojinin varlığı kategorik olarak iddia edilebilir.

Tamamen yeni bir boyutu veya bir çağdönümünü ilan eden bir olay, geçmişin sürekliliği ya da geri dönüşü olarak (yanlış) algılandığı zaman, ya da tam tersi, tamamen mevcut düzenin mantığı içerisindeki bir olay radikal bir kopuş olarak (yanlış) algılandığı zaman, bu matris 'eski' ve 'yeni'nin diyalektiği içerisinde kolaylıkla fark edilebilir. İkinci durumun en önemli örneği, elbette ki, geç kapitalist toplumumuzu yeni bir toplumsal formasyon olarak (yanlış) algılayan ve bu nedenle Marksizmi eleştirenlerdir. Bu yeni toplumsal biçimin, artık, Marx tarafından tanımlandığı şekilde hiç de kapitalizmin dinamikleriyle yönetilmediğini düşünürler. Bu bayat örnekten kaçınmak için cinsellik alanına dönelim. 'Sanal' veya 'siber' seks denilen şeyin geçmişten radikal bir kopuş sunduğu, çünkü geçmişteki 'gerçek bir başkası'yla gerçek bir cinsel temasın, tek desteği sanal bir başkası olan telefonda seksten pornoya ve bilgisayarda sekse kadar mastürbasyonvari bir zevk karşısında gerilere düştüğü yolundaki görüş bugünün basmakalıp sözlerinden birisidir... Buna verilen Lacancı yanıt, sanal seksin gündeme gelmesinden önceki 'gerçek seks' mitinin olanaklılığının sözde olduğunu ifşa etmemiz gerektiğidir: Lacan'ın 'cinsel ilişki yoktur' tezi, 'gerçek' cinsel eylemin yapısının zaten özünde fantazmik olduğu anlamına gelmektedir —başkasının 'gerçek' bedeni, yalnızca, fantazmik projeksiyonlarımızı desteklemeye hizmet eder. Diğer bir ifadeyle, ekranda gördüğümüz uyarıcının benzerini yapan eldiven gibi 'sanal seks' de, gerçek seksin korkunç bir şekilde tahrif edilmesi değildir, sadece onun altında yatan fantazmik yapıyı görünür kılmaktadır.

Tam tersi bir yanlış algılamaya bir örnek de, Batılı liberal entelektüellerin Doğu Avrupa'da reel sosyalizmin çözülüş sürecinde yeni devletlerin oluşumuna gösterdikleri tepkidir: söz ko-

nusu kişiler bu ortaya çıkışı, 19. yüzyılın ulus-devlet geleneğine bir tür geri dönüş olarak (yanlış) algıladılar. Halbuki, biz tam tersi bir durumun, anayasal hukuk düzeni ile özdeşleşmiş soyut vatandaş kavramına dayanan geleneksel ulus-devletin 'sönmesi' üzerinde duruyoruz. Bu yeni durumu karakterize etmek için Etienne Balibar, eski Marksçı ifadeye başvurur: *Es gibt keinen Staat in Europe* —Avrupa'da artık adamakıllı bir devlet yoktur. Toplumun yaşam dünyasına parazit gibi yapışan, baştan aşağı onu totalize eden o eski Leviathan hayaleti, her iki tarafından da giderek daha fazla aşındırılmaktadır. Bir yanda, yeni ortaya çıkan etnik topluluklar bulunmaktadır — her ne kadar bazıları resmen egemen devletler olarak kurulmuş olsalar da, modern çağın Avrupalı algısında bunlar artık bir devlet değildir, çünkü devlet ve etnik topluluk arasındaki göbek bağını kesmemişlerdir. (Buna Rusya'daki durum örnek olarak verilebilir; Rusya'da yerel mafya paralel bir iktidar yapısı olarak faaliyette bulunmaktadır.) Öte yanda, çokuluslu sermayeden kartel mafyalara ve devletlerarası siyasi topluluklara (Avrupa Birliği) kadar ulus-ötesi bağlantılar vardır.

Devlet egemenliğine getirilen bu sınırlamanın iki nedeni vardır, her biri de kendi içerisinde bu sınırlandırmayı temellendirmek için yeterlidir: çevre krizinin ve nükleer tehdidin ulus-ötesi özelliği. Evrenselci 'kozmopolit' liberal demokrasi (devleti tepeden başlayarak aşındıran gücü destekleyen) ile yeni 'organik' popülizm-cemaatçilik (devleti tabandan başlayarak aşındıran gücü anlatan) arasındaki bugünkü temel siyasi antagonizma, devlet otoritesinin her iki taraftan aşınmasını yansıtır. Ve bir kez daha Balibar'ın işaret ettiği gibi[1], bu antagonizma, ne dışsal bir muhalefet ne de bir kutbun diğerinin aşırılıklarını dengelediği (bu bağlamda, çok fazla evrenselciliğe sahip oldu-

[1] Bkz. Etienne Balibar, *Racism as Universalism in Masses, Classes, Ideas*, New York: Routledge 1994, s. 198-9.

ğumuz zaman, birazcık etnik köken insanlara aidiyet hissi verir ve durum böylece istikrara kavuşur), ama hakikaten Hegelci bir anlamda (çatışmanın her bir kutbu diğerine yapısal olarak içerilmiştir; bu nedenle, karşı kutbu kendisi için, kendisini ortaya koyduğu haliyle kavramaya çabaladığımız anda tökezleriz), iki kutbun tamamlayıcı ilişkisi olarak anlaşılmalıdır.

İki kutbun bu içkin karakterinden ötürü, özellikle dehşete düşüren durumlara ve hatta Rusya'da ve diğer eski komünist ülkelerde bugün olup bitenlerin daha da fazla dehşete düşüren potansiyellerine yoğunlaşmaktan ve böylece liberal-demokratik tuzağa düşmekten kaçınılmalıdır. 'Yahudi' piyasa ilkesinin aşındırıcı etkisinin ve toplumsal atomizmin panzehiri olarak, toplum ve devlet arasındaki organik bağı telkin eden 'Avrasyacılık' yeni egemen ideolojidir ve ortodoks ulusal emperyalizm de Batılı bireyciliğin bir panzehiri olarak sunulmuştur. Organikçi popülizmin bu yeni biçimlerine karşı etkili bir mücadele vermek için, kişinin eleştirel bir şekilde kendisine dönüp bakması ve liberal-demokratik evrenselciliği dikkatli bir şekilde incelemeye koyulması gerekmektedir —organikçi popülizme alan açan şey, evrenselciliğin zayıf noktası, yani 'sahteliği'dir.

Ancak, ideoloji kavramının gerçekliğine dair bu örnekler, bugün kimilerinin ideoloji kavramını reddetmedeki aceleciliklerinin nedenlerini de belirtik kılar. İdeoloji eleştirisi, toplumsal yaşamın hengamesinden muaf, toplumsal görünürlük ve görünmezliği düzenleyen çok gizli bir mekanizmayı algılayabilen bir tür fail-özneye izin veren, imtiyazlı bir konum içermiyor mu? Bu yeri kabullenebileceğimiz yolundaki iddia, ideolojinin en açık hali değil midir? Sonuç olarak, bugünkü durumun epistemolojik yansımalarına referansla, ideoloji kendi kendisini hükümsüz kılan bir kavram değil midir? Öyleyse neden, açıkça eski moda epistemolojik içermelere (düşünce ile gerçeklik arasındaki temsil ilişkisi gibi) sahip olan bu kavrama tutunmalıyız?

İdeolojinin bütünüyle muğlak ve ele avuca gelmez niteliği, kendinde, onu bir tarafa atmak için yeterli bir neden değil midir? 'İdeoloji', toplumsal gerçekliğe bağımlılığını yanlış anlayan salt tefekkürcü bir tavırdan, eylem-amaçlı bir inançlar kümesine; bireylerin kendi ilişkilerini yaşadıkları kaçınılmaz ortamdan egemen siyasi gücü meşrulaştıran yanlış düşüncelere, toplumsal yapıya kadar her şeyi tanımlayabilir. Özellikle, biz ondan kaçınmaya çalıştığımızda birden karşımıza çıkıverir, birisi onun üzerinde durmak istediğinde de görünür olmaktan çıkar.

Bir prosedür 'en âlâsınından ideolojik' diye itham edildiğinde, onun tersinin de daha az ideolojik olmadığından emin olabilirsiniz. Örneğin, genellikle 'ideolojik' kabul edilen prosedürler arasında, kesinlikle, bazı tarihsel olarak sınırlandırılmış koşulların dışavurumu, rastlantısal bir olaydaki bazı daha yüksek gerekliliklerin farkında olma eylemi vardır (erkek egemenliğinin işin doğasında olduğunu savunmaktan, AIDS'i modern insanın günah dolu yaşamının cezası olarak yorumlamaya kadar; veya daha aşina bir düzeyde, 'gerçek aşk' ile karşılaştığımızda, o bize tüm yaşamımız boyunca beklediğimiz şeymiş ve daha önceki bütün yaşamımız bu karşılaşmaya bir hazırlıkmış gibi görünür). Gerçeğin anlamsız olumsallığı, böylece, 'içselleştirilir', anlam sağlayacak şekilde sembolize edilir. Ancak, önemsiz bir olumsallık olarak onu yanlış anlamak, zorunluluğu fark etmeyi becerememenin tersi de denilebilir, ideoloji değil midir? (Psikanalitik tedavide, analiz edilenin direncinin temel biçimlerinden birisi, söz konusu kişinin semptomatik dil sürçmelerinin ekonomi alanına varıncaya değin bir anlamı olmayan basit bir hata olduğunda ısrar etmesidir; başlıca ideolojik prosedürlerde krizi, dışsal, tamamen olumsal olaylara indirgemektir, böylelikle, krize yol açan sistemin içsel mantığına dikkat edilmemektedir.) Tam da bu anlamda, ideoloji, dış olumsallığın içselleştirilmesinin tam tersidir ve kendini içsel bir zorunluluğun sonucunun dışsallaştı-

rılmasında gösterir. Burada ideoloji eleştirisinin görevi, salt bir olumsallık gibi görünen şeylerdeki gizli zorunluluğu kesin bir şekilde saptamaktır.

Benzer bir tersine çevirmenin yaşandığı en son durum, Batı medyasının Bosna savaşını aktarması sırasında gerçekleşti. Göze çarpan ilk şey, standart bir ideolojik kişileştirmeye tanık olduğumuz 1991'deki Körfez Savaşı'nı aktarmadaki karşıtlıktı:

> Irak'taki sosyal, siyasi veya dini eğilimler ve uzlaşmaz karşıtlıklar konusunda bilgi sunmak yerine medya, çatışmayı şeytanlaştıran, kendisini uluslararası medeni topluluktan dışlayan, yasa tanımaz Saddam Hüseyin ile kavgaya indirgedi. Irak'ın askeri gücünün tahrip edilmesinden çok, sunulan gerçek amaç psikolojikti, 'saygınlığını yitirmek' durumunda olan Saddam'ı aşağılamaktı. Ancak Bosna savaşında, Sırp başkan Miloseviç arada sırada şeytanlaştırılsa da, baskın davranış, antropologluğa özenen bir gözlemcinin tutumunu yansıtıyor. Çatışmanın kökenlerinin anlaşılması için, yalnızca Yugoslavya tarihini değil, Ortaçağdan itibaren tüm Balkan tarihini bilelim diye medya, bizlere, çatışmanın etnik ve dini arka planı üzerine birbiri ardına dersler veriyordu; yüzlerce yıllık travmalar yeniden sahneye konup oynanıyordu. Bu nedenle, Bosna çatışmasında basit bir şekilde taraf tutmak olanaksızdı, yapılabilecek şey, sabırla bizim medeni değerler sistemimize yabancı olan bu vahşet görüntüsünün arka planını kavramaya çalışmak olabilirdi. Yine de bu zıt prosedür, Saddam Hüseyin'in şeytanlaştırılması kurnazlığından daha fazla ideolojik bir mistifikasyonu da içinde barındırıyor.[2]

Bu ideolojik mistifikasyon neye dayanmaktadır? Kaba bir şekilde ifade edersek, 'koşulların karmaşıklığı'nı hatırlatma, harekete geçme sorumluluğundan bizleri kurtarmaya hizmet eder. Uzak bir gözlemcinin rahat davranışı, Balkan ülkelerindeki etnik ve dini mücadelelerin sözde karmakarışık bağlamının hatır-

---

[2] Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londra: Routledge 1994, s. 13.

latılması, burada, Batı'ya Balkanlar'a karşı sorumluluğundan kaçma fırsatı tanır—yani tuhaf bir etnik çatışma durumunun sunulmasının çok uzağına düşülür; o acı gerçekten, Bosna savaşının Batı'nın Yugoslavya'nın dağılmasının siyasi dinamiklerini anlamaktaki başarısızlığının ve 'etnik temizliği' sessizce desteklemesinin doğrudan bir sonucu olduğu gerçeğinden kaçınılır.

Kuramsal alanda, benzer bir tersine çevirmeyle, öznenin suçluluğu ve kişisel sorumluluk kavramlarının 'yapıbozumcu' sorunsallaştırması ile karşılaşırız. Cezai ve ahlaki olarak kendi eylemlerinden tamamen 'sorumlu' olduğu düşünülen özne kavramı, açık bir şekilde, karmaşıklığı—öznenin eylemi için bir bağlam sağlamanın yanı sıra bu eylemin anlamının koordinatlarını peşinen tanımlayan tarihsel-söylemsel varsayımların her daim hazır işlemsel dokusunu—gizlemeye ihtiyaç duyan ideolojiye hizmet eder. Sistem, yalnızca, eğer arızasının nedeni, sorumlu öznenin kabahatinde bulunabiliyorsa işleyebilir. Hukuka soldan yöneltilen beylik eleştirilerden biri, kişiye sorumluluk ve suç yüklemenin, söz konusu edimin somut koşullarını etraflıca soruşturma işini hafiflettiği yolundadır. Afrikalı-Amerikalılar arasındaki yüksek suç oranına ahlaki bir nitelik ('suça eğilimli mizaç', 'ahlaki duyarsızlık' gibi) isnat etme pratiğini (çoğunluğun yaptığı budur) hatırlatmak yeterli olacaktır: bu isnat etme Afrikalı-Amerikalıların ekonomik, politik ve ideolojik somut koşullarının herhangi bir analizine olanak tanımaz.

Ne ki bu 'suçu koşullara yükleme' mantığı, uç noktaya götürüldüğünde, ideolojik yönü hiç de yabana atılır olmayan bir sinizme yol açarak kendi kendini zorunlu olarak bozguna uğratmaz mı? Brecht'in *Üçkuruşluk Opera*'sının o unutulmaz dizelerindeki gibi: "Koşullar böyle olmasaydı, kaba saba insanlar değil, iyi insanlar olurduk". Diğer bir deyişle, konuşan özneler olarak bizler, her daim hazır bir şekilde kendi etkinlik alanımızı

önceden belirleyen koşulları yeniden açıklayıp durmuyor muyuz?

Bu, aynı karar verilemez belirsizliğin somut bir örneği, psikanalizi hedef alan o standart 'ilerici' eleştiri tarafından sunulur. Buradaki suçlama, hakiki nedenleri görünmez kılan, sefaletin psikanalitik açıklamasına ve bilinçdışı libidinal komplekslere, dolayısıyla çekilen psişik acıya veya 'ölüm dürtüsü'ne yapılan doğrudan bir göndermeyedir. Psikanalize yapılan bu eleştiri, asıl olarak kuramsal ifadesini, psişik travmanın esas nedeninin çocukluktaki gerçek cinsel istismar olduğu düşüncesinin rehabilitasyonunda bulur. Travmanın fantazmik kökeni nosyonunu ortaya atan Freud'un, kendi keşfinin hakikatine ihanet ettiği söylenmektedir.[3] Dışarıdaki gerçek toplumsal koşulların — ataerkil aile, onun kapitalist sistemi yeniden üretmedeki rolü vb.— somut bir analizi yerine, bize verilen, çözümlenmemiş libidinal kördüğümlerin hikâyesidir; savaşa yol açan toplumsal koşulların analizi yerine, 'ölüm dürtüsü'dür; çözüm toplumsal ilişkilerin değiştirilmesinde değil, ruhsal değişimde aranır; bu da bize toplumsal gerçekliği olduğu gibi kabul etme 'olgunluğu' kazandıracaktır. Bu bakış açısında, toplumsal değişim arzusu, çözüme kavuşturulmamış Oedipus kompleksinin bir ifadesi olarak görülüp kınanır. Sosyal otoriteye 'irrasyonel' bir direnç gösteren, çözülmemiş psişik gerilimlerini bu şekilde dışavuran bir asi düşüncesi, en saf haliyle ideoloji değil midir? Ancak, Jacqueline Rose'un gösterdiği üzere,[4] nedenin 'toplumsal koşullar' şeklinde dışsallaştırılması, özneye arzularının gerçekliğiyle yüzleşmeyi engelleme olanağı tanıdığı sürece, daha az yanlış

---

[3] Bkz. Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Farrar, Straus & Giroux 1984.

[4] Jacqueline Rose, 'Where Does the Misery Come From?', Richard Feldstein ve Judith Roof, ed. *Feminism and Psychoanalysis* içinde, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press 1989, s. 25-39.

değildir. Nedenin dışsallaştırılması yoluyla özne, başına gelen şeye angaje olmaktan çıkar, travmayı basit bir dışsal ilişki olarak algılar. Arzusunun itiraf edilmemiş özünü tahrik etmekten çok uzaktır, travmatik olay onun dışarıyla kurduğu dengeyi rahatsız eder.[5]

Bütün bu durumlardaki paradoks, *deneyimlediğimiz haliyle ideolojiden geri adım atmamızın, tam da ona köle edilişimizin bir biçimi olmasıdır*. İdeolojinin bütün standart özelliklerine sahip ideoloji olmayanın zıt bir örneği, eski Doğu Almanya'daki *Neues Forum*'un üstlendiği roldür. Yapısal nitelikteki *trajik* bir etik boyut, bu forumun yazgısına hükmeder: ideolojinin 'kendi gerçek anlamında kullanıldığı' ve varolan güç ilişkilerini 'nesnel olarak sinik' (Marx) bir tavırla meşrulaştırmanın bittiği bir nokta sunar. *Neues Forum*, 'sosyalizmi ciddiye alan' ve her şeyi bu uzlaşmacı sistemi yıkmak ve hem kapitalizmin hem de 'gerçekten varolan' sosyalizmin ötesinde ütopik bir 'üçüncü yol' için her şeyi riske etmeye hazır, tutkulu entelektüel gruplar tarafından oluşturulmuştu. Batı kapitalizminin restorasyonu için uğraşmadıklarına samimiyetle inanıyorlardı (daha sonra bunun boş bir yanılsamadan ibaret olduğu ortaya çıktı); ancak, böyle bir tutumun *kelimenin tam anlamıyla ideolojik olmayan* bir şey (asılsız bir yanılsama) olduğunu söyleyebiliriz: tersine çevrilmiş, varolan hiçbir iktidar ilişkisinin bir ideolojik biçimini 'yansıtmıyordu'.

Bundan çıkartılması gereken kuramsal ders, ideoloji kavramının 'temsiliyet' problemiyle bağlantısının kesilmesi gerektiğidir: ideolojinin, 'yanılsama'yla, kendi toplumsal içeriğinin bozuk, yanlış bir temsiliyle ilişkisi yoktur. Özcesi, politik bir görüş kendi nesnel içeriğine göre, öyle ya da böyle doğru ('gerçek')

---

[5] Rose'un 'Sefalet Nereden Gelir?' adlı makalesinin başlığı, ideolojnin işlevlerinden birisinin, 'Şeytanın kökenlerini', nedenini dışsallaştırmak ve nesnelleştirmek üzere açıklamak ve dolayısıyla da bizim sorumluluğumuzu boşa çıkarmak olduğunu göstermektedir.

olabilir, ama tamamen ideolojiktir; bunun tersi de doğrudur: siyasi bir görüşün kendi toplumsal içeriğini yansıttığı düşüncesi tamamen yanlış çıkabilir, ama onun 'ideolojik' olduğuna dair kesinlikle hiçbir şey yoktur. 'Olgusal doğruluk' ile ilgili olarak, *Neues Forum*'un Komünist rejimin dağılmasını, toplumsal alanın yeni, kapitalizmin sınırlarının çok ötesine geçecek bazı biçimlerini kuracak, ön açıcı yeni bir yol olarak görmesi şüphesiz ki yanılsamadan ibarettir. *Neues Forum*'un karşıtları, bütün güçleriyle Batı Almanya'ya en hızlı şekilde katılmaya oynayan gruplardı. Yani, kendi ülkelerinin dünya kapitalist sisteminde yer almasını amaçlıyorlardı. Onlara göre, *Neues Forum*'un çevresindeki insanlar bir avuç hayalperestten ibaretti. Bu görüş doğru çıksa da, her şeye karşın yine de tamamen ideolojikti. Neden? Batı Almanya modeline konformist bir biçimde uyum sağlamak, problemsiz, çatışmasız bir şekilde işleyen geç kapitalist 'toplumsal devlete' ideolojik bir inanışı işaret ediyordu. Her ne kadar ilk bakışta onun olgusal içeriği (onun 'telaffuz edilmesi') yanılsamalı olsa da, geç kapitalizme özgü düşmanlığın farkındalığını, bu telaffuzun aşırı yüksek ve 'skandal' pozisyonu sayesinde gösteriyordu. Bu, Lacancı tezi anlamanın bir yoludur. Buna göre, hakikat kurgusal bir yapı taşır: 'gerçekten varolan sosyalizmin' kapitalizme dümen kırdığı o karışık aylarda, bir 'üçüncü yol' kurgusu, toplumsal antagonizmanın yok edilmediği tek noktaydı. İdeolojinin 'post-modern' eleştirisinin görevi işte burada yatar: mevcut toplumsal düzenin içerisindeki unsurları — 'kurgu' kılığındaki, yani, olası ama başarısız alternatif tarihlerin 'Ütopik' öykülemesini— belirlemek için sistemin antagonistik karakterine işaret eder ve böylece bizi, kendi kurulmuş kimliğinin apaçıklığına 'yabancılaştırır'.

II İdeoloji: Bir Kavramın Analizi

Bizim başlangıç sorumuz bu pratikte varsayılan ideoloji kavramına dairken, bütün bu *ad hoc* analizlerde ideolojinin eleştirisini de deneyimlemiş olduk. Şimdiye kadar, 'kendiliğinden' bir önkavrayışın rehberliğindeydik. Bu, her ne kadar bizi çelişkili sonuçlara götürse de hafife alınmamalı, aksine açınlanmalıdır. Örneğin, öyle ya da böyle, ideolojinin 'artık' ne olmadığını biliyor görünüyoruz: 'araçsal akıl' kavramı artık ideoloji eleştirisinin ufkuna ait olmaktan çıkarken, Frankfurt Okulu, ekonomi politiğin eleştirisini kendisine temel kabul ettiği sürece, ideoloji eleştirisinin koordinatları içerisinde kaldı. 'Araçsal akıl', sadece toplumsal egemenliğe dair basit bir işlevi olan bir tavrı betimlemez. Daha ziyade, egemenlik ilişkisinin temeli olarak işlev gören tavrı betimler.[6] O halde, bir ideoloji zorunlu olarak 'yanlış' değildir. Pozitif içeriğine binaen 'doğru' da olabilir; çünkü gerçekten önemli olan şey, öyle olduğu iddia edilen içerik değildir, aksine, *bu içeriğin telaffuz edilme süreci tarafından ima edilen öznel pozisyonu ile ilişkilendirilme biçimidir*. Özü itibariyle şeffaf olmayan toplumsal egemenliğin aracı olan bu içeriğin uğrağı ile uyumlu ideolojik mekanın içerisinde bulunuyoruz —'doğru' ya da 'yanlış' (eğer doğruysa, ideolojik etkisi açısından daha iyi olacaktır): *egemenlik ilişkini meşrulaştırma mantığı, etkili olmak durumundaysa, gizli kalmalıdır*. Başka bir ifadeyle, ideoloji eleştirinin başlangıç noktası, *hakikat kılığına bürünmesi* kolaylıkla mümkün olan durumun tam bir açıklamasını vermek zorundadır. Örneğin, bazı Batılı güçler, insan haklarını ihlal ettikleri gerekçesiyle bir Üçüncü Dünya ülkesine müdahale ettiği zaman, en temel insan haklarına bu ülkede saygı gösterilmediği 'doğru' olabilir ve bu Batılı müdahale o ülkenin insan hakları sicilini etkin bir şekilde iyileştirme potansiyeli taşıyabilir. Ama yine de böyle bir

---

[6] Bu nedenle, 'bu ön-kavrayışın çığır açan ufku' (yorumbilgisinin büyük teması) ideoloji olarak tanımlanamaz.

müdahalenin meşrulaştırılması, müdahalenin gerçek nedenleri açıklanmadığı için (ekonomik çıkarlar, vb.), ideolojik kalacaktır. Hakikat kılığında yalan söylemenin göze çarpan bu şekli, günümüzde, sinizmdir. Kişiler uzlaştırıcı bir samimiyetle 'her şeyi kabul edebilirler', ama iktidarla ilgili çıkarlarımızın tam bir açıklamasını sunmak bizi bu çıkarların peşinden koşmaktan alıkoymaz. Sinizmin formülü artık şu klasik Marksist söz değildir: 'bilmiyorlar, ama yapıyorlar'. Bunun yerine şudur: 'ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar'.

O halde, bu üstü kapalı ön-kavrayışımızı nasıl yorumlayacağız? Kanaatten (*doxa*) hakikate nasıl geçeceğiz? Kendisini öne süren ilk yaklaşım, elbette Hegelci tarihsel-diyalektik bir tarzda sorunun kendi çözümüne tercüme edilmesidir: ideolojinin farklı kavramlarının yeterliliğini veya doğruluğunu doğrudan değerlendirmek yerine, kişi, *ideolojinin belirlenimlerinin bu çokluğunu, farklı somut tarihsel durumların bir göstergesi olarak okumalıdır*. Diğer bir ifadeyle, Althusser'in özeleştirisinde 'düşüncenin topikliği' olarak işaret ettiği şey, yani bir düşüncenin kendi nesnesine kazınmasının yolu veya Derrida'nın ortaya koyacağı gibi, bizatihi çerçevenin çerçevelenen içeriğin parçası olması üzerinde düşünülmelidir.

Örneğin, Leninizm-Stalinizm, 1920'lerin sonlarında 'proletarya ideolojisi' kavramını, burjuva ideolojinin baskısı altında bozulmaya uğrayan proletarya bilincini değil, ama proletaryanın devrimci etkinliğinin son derece öznel 'itici gücünü' betimlemek üzere benimsediğinde, ideoloji kavramındaki bu değişimin Marksizmin proletaryanın öznel konumunu içermeyen, tarafsız 'nesnel bir bilim' olarak yeniden yorumlanmasıyla sıkı bir ilişkisi vardı. Marksizm önce, üstdile tarafsız bir uzaklıktan, tarihin komünizme doğru nesnel yönelimini saptar. Ardından, 'proletarya ideolojisi'ni, işçi sınıfını tarihsel misyonunu gerçekleştirmesi için ikna etmek üzere geliştirir. Bu değişimin başka bir örneği, Batı Marksizminin Ekonomi Politiğin Eleştirisi'nden

Araçsal Aklın Eleştirisi'ne geçişinde verilmiştir. İdeolojik bozulmanın 'meta formu'ndan türetildiği Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden ve erken dönem Frankfurt Okulu'ndan, artık somut bir toplumsal gerçeklikte temellendirilmeyen ama sömürünün ve baskının toplumsal gerçekliğini açıklamayı sağlayan antropolojik, yarı-aşkın, başlangıçta varolan sabit bir Araçsal Akıl kavramına kadar her şey bu değişime birer örnektir. Bu pasaj, kapitalizmin krizinin devrimci bir sonuç yaratacağı inancının hâlâ hayatta olduğu Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyadan, 1930'ların sonlarındaki ve 1940'lardaki kapitalist toplumların faşizme ve totaliter komünizme doğru savruluşlarındaki çifte travmaya kadar olan süreci içermektedir.[7]

Ancak böyle bir yaklaşım, kendi düzeyinde yeterli olsa bile, bizi kolayca, ideoloji kavramının içkin bilişsel değerini askıya alan ve onu tarihsel koşulların basit bir ifadesi haline getiren tarihsici görelilik kapanına kıstırabilir. Bu nedenle, farklı ve eşzamanlı bir yaklaşımla başlamak tercihe şayan görünüyor. Din (Marx için en âlâsından bir ideoloji olan din) ile ilgili olarak Hegel, üç uğrağı birbirinden ayırır: *doktrin*, *inanç* ve *ritüel*. Böylelikle bir kimse, bu üç eksen çerçevesinde ideoloji ile ilgili kavramların çokluğunu düzenlemeye heves edebilir. İdeolojinin bu üç boyutu şu şekilde sıralanabilir: kuramlar, inançlar, kanaatler ve ikna etmeye yönelik prosedürler kompleksi olarak ideoloji; ideolojinin maddeselliği, yani Devletin İdeolojik Aygıtları gibi kendi dışsallığında ideoloji; son olarak, anlaşılması en zor alan olan toplumsal 'gerçekliğin' kalbindeki emek sürecinde, 'kendiliğinden' ideoloji (bu alanı tasvir etmek için burada ideoloji sözcüğünün kullanılması aslında hayli sorunludur; örnek vermek

---

[7] Bu çifte travmanın kuramsal sonuçlarının sarih bir açıklaması için bkz. Theodor Adorno, 'Şişedeki Mesajlar', bu kitaptaki ilk bölüm. Yönteme gelince, Adorno'nun özdeşlik düşüncesini eleştirisi, post-yapısalcı 'yapıbozumu' önceden bildirir, bkz. Peter Dews, 'Adorno, Post-yapısalcılık ve Özdeşlik Eleştirisi', bu kitaptaki ikinci bölüm.

gerekirse, Marx meta fetişizmi konusunda ideoloji terimini kullanmamıştır[8]). Liberalizm vakasını tekrar hatırlayalım: Liberalizm ritüellerde, aygıtlarda (özgür basın, seçimler, piyasa, vb.) maddeselleştirilmiş ve 'özgür bireyler' olarak öznelerin 'kendiliğinden' (kendi) deneyimleriyle etkin hale gelen (Locke'tan Hayek'e geliştirilmiş) bir doktrindir. Buna yapılan katkıların sırası için okuyucu, ana hatlarıyla şu Hegelci üçlemenin sırasını izler: kendinde, kendi için, kendinde ve kendi için.[9] İdeoloji kavramının bu mantıksal-öyküleyici yeniden inşası, zaten ideoloji olmayanın ideolojiye çevrilmesinde değinilen ve yeniden tekrar eden olayın merkezinde olacaktır. Yani, ideolojiden geri

---

[8] Etienne Balibar *La Philosophie de Marx* (Paris: La Decouverte) adlı eserinde, Marx'ın 1850'den sonra yazdığı kitaplarda ideoloji kavramının tamamen kaybolmasının oluşturduğu muammaya dikkat çeker. *Alman İdeolojisi*'nde ideoloji kavramı, toplumsal üretimi ve yeniden üretimi destekleyen bir hilkat garibesi olarak görülür. Onun arka planı olarak hizmet eden kavramsal karşıtlık, 'edimsel yaşam süreci' ile onun ideologlarının kafasındaki çarpıtılmış yansıması arasındaki karşıtlıktır. Ancak, durum daha karmaşıktır. Marx'ın politik ekonominin eleştirisi ile uğraştığı anda, burada meta fetişizmi kılığında karşılaştığı şey, artık gerçekliği yansıtan bir yanılsama değildir; aksine, toplumsal üretimin edimsel sürecinin merkezinde işleyen esrarengiz bir hilkat garibesidir.

Aynı muamma, pek çok post-Marksist yazarda da görülebilir. Örneğin, Ernesto Laclau, *Politics and Ideology* (Londra: Verso 1977) kitabında ideoloji kavramını aşırı derecede kullanmasının ardından, Chantal Mouffe ile birlikte yazdığı *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso 1985) adlı kitabında bu kavramı terk eder.

[9] Ölümcül bir hatanın önlenmesi için, birbirini takip eden bu sıranın, önceki biçimin bastırılması veya aşılması gibi, hiyerarşik bir süreç olarak okunmamasında ısrar etmek gerekir. Örneğin, Devletin İdeolojik Aygıtları kılığındaki ideolojiye yaklaşırken, bu, hiçbir şekilde argümantasyon düzeyinin geçersiz olduğunu veya eskidiğini göstermez. Bugün, resmi ideoloji, kendi tutarlılığına giderek artan bir şekilde kayıtsız kaldığında, eğer işler durumdaki varolan biçimine müdahale etmek durumundaysak, onun esas bileşenlerinin tutarsızlığının analizi çok önemli olmaktadır.

çekilme ediminin farkına varmak, bizi ideolojinin içerisine tekrar çekecektir.

1. İlk olarak 'kendinde' ideoloji ile başlayalım. Bir doktrin olarak, fikirler, inançlar ve kavramlar bileşkesi olarak içkin ideoloji kavramı, bizi kendisinin doğruluğuna ikna etmeyi amaçlar. Ancak, gerçekte, açıkça dile getirilmemiş birtakım iktidar çıkarlarına hizmet eder. Bu kavrama karşılık gelen ideoloji eleştirisi tarzı, *semptomatik okumadır*: eleştirinin amacı resmi metnin dile getirilmemiş yanlılığını, kopuşlara, boşluklara ve sürçmelere odaklanarak saptamaktır. Yani, 'eşitlik ve özgürlük'ü, piyasadaki değişimde yer alan üretim araçlarının sahiplerine ayrıcalık tanıyan o eşitlik ve özgürlüğü saptamaktır. Belki de bu geleneğin son büyük temsilcisi olan Habermas, bir ideolojik yapının bozulmasını ve/veya yanlışlanmasını, zorlayıcı olmayan rasyonel argümantasyon standartları ile ölçer. Ona göre, bu tür bir 'ideal düzenleyici' böyle bir sembolik düzende doğal olarak bulunur. İdeoloji, sistematik olarak çarpıtılmış bir iletişimdir. Dile getirilmemiş (tahakküme ilişkin) toplumsal çıkarların etkisi altında bir metindir. Onun resmi, toplumsal anlamını, gerçek niyetinden ayıran bir boşluktur. Diğer bir ifadeyle, ideoloji eleştirisi söz konusu olduğunda, metnin açıkça telaffuz edilen içeriği ile onun pragmatik önvarsayımları arasındaki gerilimle başa çıkmaya çalışırız.[10]

Ancak bugün, ideoloji eleştirisinde belki de en prestijli eğilim, söylem analiziyle beslenmiş bir kimsenin bu ilişkiyi tersine çevirmesidir. Aydınlanma geleneğinin 'normal' iletişimin basit bir biçimde bozulmasını reddetmesi, olumlu bir koşula dönmüştür. Sembolik iletişimin özneler arası somut mekanı, her daim ikincil retoriğe indirgenemeyecek çeşitli (bilinçdışı) metinsel araçlarla yapılandırılır. Burada ilgilendiğimiz şey, geleneksel

---

[10] Habermasçı pozisyonun örnek bir sunumu için bkz. bu kitabın üçüncü bölümü, Seyla Benhabib, 'Araçsal Aklın Eleştirisi'.

Aydınlanmayı veya Habermasçı yaklaşımı tamamlayacak bir hamle değildir. Aksine, onda içkin olan bir tersine çevirmedir. Habermas'ın ideolojiden çıkmak olarak algıladığı şey, burada en âlâsından ideolojidir. Aydınlanma geleneğinde, 'ideoloji' gerçekliğin çeşitli 'patolojik' çıkarların (ölümden ve doğal güçlerden korkmak, güç çıkarları vb.) neden olduğu bulanık ('yanlış') haline karşılık gelir. Söylem analizi açısından, herhangi bir söylemsel araçtan veya iktidar bağlamından bağımsız, önyargısız bir şekilde gerçeğe ulaşma fikri ideolojik bir yaklaşımdır. İdeolojinin 'sıfır noktası', söylemsel bir biçimlendirmeyi (yanlış)anlamayı, fazladan bir söylemsel durum olarak içerisinde barındırır.

1950'lerde ve Roland Barthes'in *Mitolojiler*'inde ideoloji kavramı, sembolik düzenin 'doğallaştırılması' olarak sunulmuştur. Yani, ideoloji söylemsel süreçlerin sonuçlarını 'şeyin kendisinin' özelliklerinde şeyleştiren bir algıdır. Paul de Man'ın '(yapıbozumcu) kurama direnç' nosyonu aynı hattı izler: 'yapıbozum' da bu türden bir dirençle karşılaştı, çünkü Anlam'ın açıklığını meydana getiren söylemsel süreçleri gün ışığına çıkartarak, telaffuz edilen içeriğin 'doğallığını bozdu'. Bu yaklaşımın tartışmasız en gelişkin örneği, Oswald Ducrol'un argümantasyon kuramıdır.[11] 'İdeoloji' kavramını kullanmasa da bu kuramın ideoloji eleştirisi potansiyeli muazzamdır. Ducrol'un temel argümanı, dilin betimleyici ve kanıtlayıcı düzeyleri arasına net bir çizgi çizilemeyeceği yolundadır. Buna göre, nötr bir betimleyici içerik yoktur. Aslında her betimleme (adlandırma) birtakım akıl yürütme şemaların bir uğrağıdır. Betimleyici yüklemler nihai olarak şeyleşmiş, doğallaşmış akıl yürütme eylemleridir. Akıl yürütmeye yönelik bu çıkış, yalnızca onlara otomatik ve 'bilinçsiz' bir haldeyken başvurduğumuz sürece, *topoi*'ye, yani salt doğal olarak işlev gören 'basmakalıp sözler'e dayanır. Başarılı

---

[11] Bkz. Oswald Ducrot, *Le dire etle dit*, Paris: Editions de Minuit 1986.

bir akıl yürütme onun etkililiğini düzenleyen mekanizmanın görünmezliğini önvarsayar.

Alhusser'in çağırma kuramına katı bir dilbilimsel dönüşü getiren Michel Pêcheux'a da burada değinmek gerekiyor. Pêcheux'un eseri, Anlam'ın 'açıklığını' meydana getiren söylemsel mekanizmaya yoğunlaşır. Diğer bir ifadeyle, ideolojinin temel stratejilerinden bir tanesi, bir açıklığa göndermede bulunmaktır. Örneğin, 'Bak, şeylerin nasıl olduğunu kendin de görebilirsin!'. 'Bırakalım da olgular kendileri adına konuşsunlar' ifadesi belki de ideolojinin belkemiğidir. Elbette, olgular, asla 'kendi adlarına konuşamazlar' ama her daim söylemsel araçlar ağı marifetiyle konuşturulabilirler. Bunun için, Sessiz Çığlık (*The Silent Scream*) adlı meşhur kürtaj karşıtı filmi hatırlamak yeterli olacaktır. Filmde, kendisini savunan, ağlayan vb. bir fetüs görürüz. Ama bu görme eyleminin önceden inşa edilmiş söylemsel mekânının arka planını görmeyiz. Söylem analizi, belki de, bu net soruya en güçlü yanıtı üretebilir. Örneğin, ırkçı bir İngiliz, "sokaklarımızda haddinden fazla Pakistanlı var" dediği zaman, bunun böyle olduğunu nereden, nasıl görmektedir? Onun sembolik mekânı nasıl kurulmuştur ki, Londra'nın bir caddesinde rahatsız edici bir fazlalık olarak dolaşan bir Pakistanlı'yı algılayabilmektedir? Diğer bir ifadeyle, burada Lacan'ın 'gerçekte hiçbir şey eksik değil' sözünü aklımızda tutmamız gerekmektedir. Bir fazlalığın ya da bir eksikliğin (bundan yeteri kadar olmaması, ondan çok fazla olması) algılanması daima *sembolik* bir evreni barındırır.[12]

---

[12] Bkz. bu kitabın altıncı bölümü, Michel Pecheux, 'İdeolojik (Yanlış) Tanıma Mekanizması'. Burada aklımızda tutmamız gereken şey, söylem analizindeki ideolojik açıklıkların eleştirisinin anahtar kaynağının, yanlış tanıma olarak tanıma kavramını sunan bir metin olma özelliği ile Jaques Lacan'ın bu kitabın dördüncü bölümünde görebileceğiniz, 'Özne-Benin İşlevinin Biçimlendiricisi Olarak Ayna-Evresi' adlı makalesidir.

Burada son olarak değinilmesi gereken çok önemli bir husus da Ernesto Laclau ve onun Faşizm ve popülizme yönelik çığır açıcı yaklaşımıdır.[13] Bu yaklaşımdan çıkartılabilecek başlıca kuramsal sonuç, anlamın ideolojinin unsurlarının doğasında olmamasıdır. Öte yandan, bu unsurlar, 'serbestçe yüzen gösterenler' olarak işlev görürler. Anlam, onların hegemonik eklemlenme biçimleriyle sabitlenir. Örneğin, çevrebilim asla 'aslında çevrebilim' değildir. Daima, belirli eşdeğerleri ile zincirlenir: muhafazakâr (dengeli kırsal topluluklara ve geleneksel yaşam biçimine dönüşü savunan), devletçi (yaklaşan bir felaketten bizi yalnızca güçlü bir devlet erki kurtarabilir diye düşünen), sosyalist (çevre sorunlarının nihayetinde doğal kaynakların kapitalist kar-güdümlü sömürüsünden kaynakladığını söyleyen), liberal-kapitalist (ürünün fiyatında çevreye verilen zararın da içerilmesi gerektiğini ve çevresel dengeleri pazarın kontrolüne bırakmak gerektiğini iddia eden), feminist (doğanın sömürüsünün de erkek egemen tutumun devamı olduğunu ileri süren), anarşist öz-yönetimler (insan toplumlarının kendi kendine yetebilen ve doğa ile dengeli ilişkiler içerisinde küçük topluluklar şeklinde yeniden düzenlenmesini, insan türünün hayatta kalmasının tek yolu olarak gören) vb. Elbette ki, buradaki asıl konu, bu zincirleme anlamların hiçbirisinin kendi içerisinde 'doğru' olmamasının çevresel sorunların doğasına yazılı olmasıdır. Söylem, söylemsel hegemonya için verilen kavgaya bağlı olarak, çevreyi 'sahiplenmede' başarılı olacaktır. Bu durumun sonucu, herhangi bir 'doğal müttefik' veya önemli bir zorunluluk tarafından garanti edilemez. Bu tür bir hegemonik eklemlenme kavramının kaçınılmaz diğer sonucu ise, devletçi, muhafazakâr, sosyalist vb. renk taşıyan çevreciliğin, onun birincil 'düz' anlamını tamamlayan ikincil bir yananlam üretmemesidir. Derrida'nın

---

[13] Bkz. Laclau, *Politics and Ideology*.

da muhtemelen söyleyeceği gibi, bu tamamlayıcı özdeşlik, 'esas' özdeşliğin doğasını geriye dönük olarak (yeniden) tanımlar. Örneğin, muhafazakâr bir zincirleme, çevre sorununun kendisine özel bir ışık tutar ('insan yanlış kibri nedeniyle, doğadaki kendi köklerini terk etti' vb.).

2. 'Kendinde şeyi' izleyen adım, ideolojinin kendi ötekisinde dışsallaşması, yani 'kendi için' şeydir. Bu uğrağın somut örneği, Althusser'in ideolojinin ideolojik pratiklerde, ritüellerde ve kurumlarda maddi olarak varolmasını anlatan Devletin İdeolojik Aygıtları'dır (DİA).[14] Örneğin, dinsel inanç, salt ve hatta esas olarak içsel bir kanaat değildir. Kilise bir kurum olarak, içsel inancın salt ikincil bir dışavurumu olmaktan uzaktaki ritüelleriyle (ibadet, vaftiz, kiliseye kabul töreni, günah çıkarma...) *onu meydana getiren mekanizmanın* savunucusudur. Pascal'in ardından Althusser de şu ifadeyi yineler: "Sen inandığın gibi eyle, dua et, diz çök; ve inan ki inanç kendi kendine gelecektir." Burada Althusser, içsel inancın dışsal davranışa bağımlılığına dair indirgemeci iddiayı çok çok aşan kendiliğinden şairane temeline geri dönüşün karmaşık yansımalı mekanizmasını resmeder. Yani, onun argümanının içsel mantığı şudur: diz çök; ve inan ki inancından dolayı diz çöktün. Bunun anlamı, ibadetinin, senin inancının bir ifadesi/bir sonucu olduğudur. Kısaca, dışa dönük ritüel, kendi edimsel ideolojik temelini oluşturur.[15]

Burada tekrar karşılaştığımız şey, ideolojiden görünürde çıktığımız yerde tekrar ona geri dönmemizdir. Bu bağlamda, Alt-

---

[14] Bkz. bu kitabın beşinci bölümü, Louis Althusser, 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları'.

[15] Bunun içerisinde, Devletin İdeolojik Aygıtlarına ait ritüel ve çağırma edimi arasındaki karşılıklı bağlantı yatar. İnancım yüzünden diz çöktüğüme inandığımda, aynı anda diz çökmemi emreden Ötekinin/Tanrı'nın çağrısında kendimi tanırım... Bu görüş, Isolde Charim tarafından, *Der Althusser-Effekt* (Vienna, 17-20 Mart 1994) isimli toplantıda sunduğu 'Dressur und Verneinung' bildirisinde geliştirilmiştir.

husser ve Foucault arasındaki ilişki özel bir ilgiyi gerektiriyor. Devletin İdeolojik Aygıtlarının Foucaultcu muadilleri, 'mikro iktidar' düzeyinde işleyen disiplin süreçleridir ve iktidarın kendisini doğrudan bedene kazıdığı noktayı gösterir. Tam da bu nedenle, Foucault kesinlikle mikro iktidarın mekanizmalarına ilişkin olarak 'ideoloji' terimini kullanmaz. İdeoloji problematiğinden vazgeçmesi, Foucault'nun kuramının vahim bir zayıflığıdır. Foucault bıkmadan usanmadan iktidarın kendisini nasıl tabandan kurduğunu, tek bir tepe noktadan yayılmadığını yineler. Bu en tepedeki zirvenin (hükümdar veya egemen diğer güçler) görünüşü, mikro pratiklerin, birbirleriyle ilişkilerinin karmaşık ağının ikincil sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak, bu ortaya çıkışın somut mekanizmasını göstermesi istendiğinde Foucault, karmaşıklığın son derece şüpheli retoriğine başvurur. Bizlere sağ-sol, yukarı-aşağı, yatay hatların dolaşık ağını anımsatır; çünkü bu yolla hiç kimse iktidara ulaşamayacaktır. Böylelikle, mikro süreçler ile iktidarın hayaleti arasındaki uçurum kapanmaz. Althusser'in Foucault'ya üstünlüğü açıkça ortadadır: Althusser tamamen zıt bir yönde ilerler — o, başlangıçtan itibaren, mikro süreçleri Devletin İdeolojik Aygıtlarının birer parçası olarak görmüştür. Bir başka ifadeyle, mekanizmaların işleyebilmesi için, bireyi ele geçirmenin mekanizmaları, yani bireyin devlet iktidarı ile veya çağırmanın meydana geldiği büyük Öteki ile girilen aktarım ilişkisi, daima devletin ağırlıklı varlığını önvarsaymaktadır.

Althussercı vurgunun, ideolojinin kendinde olmasından onun DİA'daki maddi varoluşuna geçişe kayması, yazarın faşizme yeni yaklaşımındaki yaratıcılığını kanıtladı. Wolfgang Fritz Haug'un Adorno eleştirisi burada örnek verilebilir. Adorno faşizmi, terimin gerçek anlamıyla, yani 'mevcut düzenin rasyonel olarak meşrulaştırılması' anlamıyla, bir ideoloji olarak görmeyi reddeder. 'Faşist ideoloji' olarak adlandırılan şey artık kavramsal analiz ve ideolojik-eleştirel reddiye gerektiren rasyo-

nel bir kurgunun tutarlılığına sahip değildir. Bunun anlamı, onun artık 'mecburen doğru gibi deneyimlenen bir yalan' (gerçek bir ideolojinin tanınmasının işareti) işlevi görmemesidir. 'Faşist ideoloji', kendi destekçileri tarafından bile ciddiye alınmamıştır; onun statüsü salt araçsaldır ve nihayetinde dışsal bir zora bağlıdır.[16] Ancak Adorno'ya bu cevabında Haug,[17] doktrinin önceliğine bu teslimiyetin 'ideolojinin sonunu' ima etmekten nasıl da uzak olduğunu gösterir. İdeolojik davranışın temel refleksinin, koşulsuz tabiiyet ve kendini akıldışı bir biçimde feda etmek olduğunu iddia eder. Liberal eleştirinin faşizmin zayıflığı olarak (yanlış) algıladığı şey, aslında onun güçlü tarafıdır. Faşist ufkun içinde, otoriteyi kabul etmemize zemin sağlaması gereken rasyonel akıl yürütme talebi peşinen etik fedakârlığın gerçek özünün liberal yozlaşmasının bir göstergesi olarak duyurulur. Haug'un ortaya koyduğu üzere, Mussolini'nin yazdığı şeyleri gözden geçirdiğinizde, Mussolini'nin Althusser'i okumuş olduğu yolunda tuhaf bir hissiyata kapılmaktan kendinizi alamazsınız. Halk topluluğu (*Volksgemeinschaft*), faşist düşüncenin doğrudan ilanı, baskı ve sömürü gerçekliğini gizleyen aldatıcı bir tuzak olarak, bu hayati olgunun, yani bu *Volksgemeinschaft*'ın bir dizi ritüel ve pratikte (bunlar yalnızca kitlesel gösteriler, tören yürüyüşleri değil, aynı zamanda büyük ölçekli olmak üzere açlara yardım kampanyaları, emekçiler için spor müsabakaları ve kültürel etkinliklerin organizasyonları gibi etkinliklerdir de) cisimleştiğinin ve bu pratiklerin *Volksgemeinschaft*'ın etkisiyle üretildiğinin farkında olmayı engeller.[18]

---

16 Bkz. Theodor W. Adorno, 'Beitrag zur Ideologienlehre', *Gesammelte Schriften Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1972.

17 Bkz. Wolfgang Fritz Haug, 'Annaherung an die faschistische Modalitat des Ideologischen', *Faschismus und Ideologie 1*, Argument-Sonderband 60, Berlin: Argument Verlag 1980.

18 Söylem analizi ve ideolojinin Althusserci bir şekilde yeniden kavramlaştırılması, feminist çalışmalara da yeni bir yaklaşım getirdi. Bu durumun

3. Yeniden inşamızın sonraki adımında, bu dışsallaştırma, adeta 'kendisine geri döner': burada olup biten şey, ideoloji kavramının parçalanması, kendisini sınırlandırması ve kendisini dağıtmasıdır. İdeoloji artık toplumsal yeniden üretimi garantileyen toplumsal 'çimento' ve homojen bir mekanizma olarak algılanmaz. Wittgensteincı gevşek bağlarla ve erişim alanı katı bir şekilde yerelleşmiş heterojen süreçlerle bağlanmış bir 'aileye' dönüşür. Bu hat doğrultusunda, Egemen İdeoloji Tezi'ne (EİT) yönelik eleştiriler, ideolojinin ya çok önemli bir etkiye sahip olduğunu ama bazı dar toplumsal katmanlarla sınırlı kaldığını ya da toplumsal yeniden üretimdeki rolünün marjinal olduğunu göstermeye çalışır. Örneğin, kapitalizmin ilk zamanlarında Protestan çalışma etiğinin rolü, kendinde bir amaç olarak, yeni ortaya çıkan kapitalistler katmanıyla sınırlı kalmıştır. Öte yandan, üst sınıfların yanı sıra işçiler ve köylüler, daha geleneksel etik tutumlara uygun davranmaya devam ettiler. Bu nedenle, Protestan etiğe tüm toplumun büyük yapısının 'çimentosu' rolü hiçbir şekilde atfedilemez. Bugün, geç kapitalizmde, yeni kitlesel iletişim, en azından ilkesel olarak patlayıp, ideolojinin toplumsal kütlenin her bir gözeneğine işlemesini sağlamış, böylece ideolojinin ağırlığı öyle ya da böyle azalmıştır. Bireyler, temelde inançlarından veya ideolojik kanaatlerinden dolayı hareket etmezler. Yani sistem, çoğunlukla, kendini yeniden üretirken ideolojiyi baypas etmekte ve iktisadi zora, hukuki düzenlemelere, devlet düzenlemelerine vs. bel bağlamaktadır.[19]

---

iki temsili örneği bu kitabın on birinci ve onuncu bölümünde yer alıyor: Michele Barrett'in post-Marksist söylem analizi incelemesi 'İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a' ve Richard Rorty'nin pragmatist yapıbozumculuğu: 'Feminizm, İdeoloji ve Yapıbozum: Pragmatik bir Görüş'.

[19] Bkz. bu kitabın yedinci ve sekizinci bölümlerinde yer alan makaleleri: Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner, 'İdeoloji Kuramında

Ancak, burada, bazı şeyler yeniden bulanıklaşıyor, çünkü toplumsal yeniden üretimi düzenleyen bu sözde ekstra-ideolojik mekanizmalara daha yakından baktığımızda, kendimizi daha önce bahsedilen gerçekliğin ideolojiden ayrıştırılamadığı bu karanlık alana dizlerimize kadar batmış halde buluruz. Dolayısıyla, burada karşılaştığımız şey, ideoloji olmayanın ideolojiye üçüncü kez dönüşümüdür. Ekstra-ideolojik edimselliğin kendinde, kendi için ideolojinin işlemekte olduğunun birden farkına varırız. Birinci olarak, ekonomik zorun ve yasal düzenlemelerin mekanizmaları, doğası gereği ideolojik olan bazı önermeleri veya inançları daima 'maddileştirir' (örneğin, ceza hukuku bireyin kişisel sorumluluğu inancını ya da suçların toplumsal koşulların bir ürünü olduğu düşüncesini içinde barındırır). İkinci olarak, geç kapitalist 'post-ideolojik' toplumla örtüşen bilincin biçimi kesinkes ideolojik bir tavır olarak kalmaya mahkûmdur. Bu sinik ve 'ağırbaşlı' tavır fikirler bağlamında 'açıklığı' savunur (herkes istediğine inanmakta özgürdür; bu yalnızca onun özelini ilgilendirir). Dokunaklı ideolojik ifadeleri görmezden gelir ve yalnızca faydacı veya hedonist motivasyonların peşinden gider. Bu bilinç, varolan toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi için gerekli bir dizi ideolojik varsayımı ('değerler' ile 'gerçek yaşam' arasındaki ilişki ve kişisel özgürlük üzerine vb.) taşır.

Böylelikle ideolojik fenomenlerin üçüncü bir anakarası gözlerimizin önünde beliriveriyor: ne açık öğreti olarak ideoloji (insan doğası, toplum ve evren üzerine dillendirilen kanaatler) ne de kendi maddi varoluşu (ona vücut veren kurumlar, ritüeller

---

Belirlenim ve Belirlenimsizlik' ve Göran Therborn'un eleştirel yanıtı 'Öznelliğin Yeni Sorunları'. İdeoloji kavramının tarihsel gelişimine genel bir bakış için, bkz. bu kitabın dokuzuncu bölümü, Terry Eagleton, 'İdeoloji ve İdeolojinin Batı Marksizmindeki Serüveni'.

ve pratikler) içerisindeki ideolojidir bu; 'ideolojik olmayan' pratiklerin (ekonomik, hukuki, politik, cinsel pratikler) indirgenemez bir yeniden-üretim uğrağını oluşturan örtük, yarı-'kendiliğinden' önsayıltıların ve tutumların meydana getirdiği ele avuca gelmez ağdır.[20] Marksist bir kavram olan 'meta fetişizmi' burada örnek teşkil eder: bu terimin işaret ettiği şey bir (burjuva) ekonomi politik kuramı değil, piyasa değişiminin gerçek ekonomik etkinliğinin yapısını belirleyen bir dizi varsayımdır—kuramsal olarak, bir kapitalist faydacı nominalizme sıkı sıkıya tutunur, ama kendi pratiğinde (ticarette vb.) 'teolojik gariplikle-rin' peşinden gider ve spekülatif bir idealist gibi davranır...[21] Bu nedenle, ideoloji-dışı zorlamaya (örneğin piyasanın zorlayıcılığına) doğrudan göndermede bulunmak en âlâsından ideolojik bir tavırdır: pazar ve medya diyalektik bir biçimde birbirine bağlıdır;[22] gerçeklik algımızı baştan medyanın kurduğu ve gerçekliğin kendisinin onun 'estetize' edilmiş imajından ayrılmasının mümkün olmadığı bir 'gösteri toplumunda' yaşıyoruz (Guy Debord).

III Antagonizma Hayaleti ve Gerçeği

Dolayısıyla, nihai sonucumuz, tutarlılığı ideolojik mekanizmalarla sağlanmamış, ideolojik içeriğinden soyutladığımız bir uğrağın bütünlüğünü bozmayan bir gerçekliği soyutlamanın içkin olanaksızlığı mıdır? İdeoloji kavramının giderek artan bir şekilde terk edilmesinin en önemli nedenlerinden birisi şudur: bu kavram 'çok güçleniyor', ideolojik bozulmayı ölçebileceğimiz

---

[20] Bu örtük ideolojiye yönelik bir yaklaşım için bkz. bu kitabın on ikinci bölümü, Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton, 'Doxa ve Sıradan Yaşam'.

[21] (Toplumsal) Gerçekliği kuran ideoloji kavramı için bkz. bu kitabın on dördüncü bölümü, Slavoj Zizek, 'Marx Semptomu Nasıl İcat Etti?'.

[22] Bkz. bu kitabın on üçüncü bölümü, Frederic Jameson 'Post-modernizm ve Piyasa'.

birtakım ölçütler sağladığı varsayılan ekstra-ideolojik temel, doğal olanlar da dâhil, her şeyi kapsamaya başlıyor. Diğer bir ifadeyle, söylem analizinin nihai sonucu, sanki doğası gereği ideolojik olan söylem düzeni değil midir?

Bir siyasi toplantıda ya da akademik konferansta, büyük şehirlerdeki evsizlerin üzücü, kötü durumu üzerine birtakım derin düşünceleri dile getirmemizin beklendiğini varsayalım. Ama onların gerçek sorunları üzerine hiçbir fikrimiz olmamış olsun. Görüntüyü kurtarmanın tek yolu saf bir biçimsel tersine çevirme ile 'derinlik' etkisi üretmektir: 'Günümüzde hepimiz şehirlerimizdeki evsizlerin zor hayat koşulları, üzücü ve kötü durumları hakkında bir şeyler duymuş ve okumuşuzdur. Ancak belki de, durumun vahameti, nihayetinde daha derin bir vahametin bir göstergesidir. Modern insanın artık uygun bir ikametgâha sahip olamayacağı gerçeğidir, insan kendi dünyasında giderek bir yabancı haline gelmiştir. Bütün evsiz insanların barınması için yeni yapılar inşa etsek bile, asıl sıkıntı kaynağı belki de daha büyük bir şeydir. Evsizliğin özü, özün evsizliğinin kendisidir; boş zevkler için yürütülen hummalı araştırmalarla çivisi çıkmış dünyamızda, insanın hakiki özsel boyutuna uygun bir yuvası, bir ikametgâhı olmadığı gerçeğidir.'

Bu biçimsel matris, temaların sonsuz çokluğuna uygulanabilir. Örneğin, uzaklık ve yakınlık: 'Günümüzde modern medya, olayları dünyamızın en uzak noktasından, hatta komşu gezegenlerden saniyenin yarısı kadar bir süre içerisinde yakınımıza getirebiliyor. Ancak bu yayılmacı yakınlık, bizden beşeri varoluşun otantik boyutunu alıp götürmüyor mu? İnsanın özü, bizden bugün giderek daha da uzaklaşmıyor mu?' Ya da tehlikenin tekrarlanan bir motifi: 'Bugün, insan ırkının kendini sürdürebilmesinin nasıl olası bir çevre felaketi (ozon tabakasının yok olması, sera etkisi vb.) tarafından tehdit altında olduğuyla ilgili pek çok şey duyuyoruz ve okuyoruz. Ancak gerçek tehlike baş-

ka bir yerde yatmaktadır: nihayetinde tehdit edilen şey insanın özüdür. Yakın gelecekte patlak verebilecek çevre felaketini daha yeni, daha ileri teknolojik çözümlerle (çevre dostu, dumansız, kurşunsuz benzin vb.) önlemeye çabaladıkça, aslında yangına körükle gidiyoruz ve böylece teknolojik bir hayvana indirgenemeyecek insanın tinsel özüne yönelik tehdidin şiddetini artırıyoruz.'

Bütün bu vakalarda derinlik etkisi meydana getiren saf biçimsel operasyon belki de ideolojinin en saf halidir. İdeolojinin Lacancı Ana Gösteren (*Master-Signifier*) ile bağlantısı olan temel hücresini seçip ayırmak pek de zor değildir. 'Sıradan' gösterenler serisi, evsizlik hakkında pozitif bir bilgiyi kaydeder; ancak asıl gösteren, pozitif bir iddiada bulunmadığımız şeyin 'hakiki özsel boyutunu' gösterir (bu nedenle Lacan, Ana Göstereni, gösterilmemiş gösteren olarak tanımlar). Bu biçimsel matris, ideolojinin biçimsel bir söylem analizinin kendi kendisini tahrip eden gücüne ibret verici bir biçimde tanıklık eder. Onun zayıflığı tam da gücünde yatar, çünkü nihayetinde ideolojiyi, 'sıradan' gösteren seri ile aslında sembolik düzenin parçası olan aşırı Ana Gösteren arasındaki boşluğa yerleştirmeye zorlanır.

Ancak, burada, ideolojinin dışına çıkma bahanesi altında bizi ideolojiye kaydıran son tuzaktan kaçınmak için dikkatli olmalıyız. Bunun anlamı, ideoloji ve fiili gerçeklik arasında net bir ayrım hattı çizme girişimini ideolojik olarak kınadığımız zaman bu, kaçınılmaz olarak şu sonucu empoze eder: ideolojik olmayan pozisyon sadece ideoloji-dışı gerçeklik kavramını tanımamaktır ve uğraştığımız her şeyin sembolik kurgular olduğunu, söylemsel evrenlerin asla 'gerçekliğin değil', en âlâsından ideolojik olduğunu (adamakıllı çabuk, kaygan, post-modern bir çözüm) kabul etmektir. Bu, tamamen bu olanaksız pozisyonda ısrar etmemize dayanır: her ne kadar ideolojiyi gerçeklikten ayırt eden net bir çizgi yoksa da, her ne kadar ideoloji 'gerçek' diye

deneyimlediğimiz her şeyde işbaşındaysa da, ideoloji eleştirisini canlı tutan gerilimi korumak zorundayız. Belki Kant'ı izleyerek, bu çıkmazı 'eleştirel ideolojik aklın çatışkısı' diye adlandırabiliriz: ideoloji her şey değildir; ondan uzakta durmamızı sağlayan bir yeri varsaymamız olanaklıdır. Fakat ideolojinin karalanmasına elverişli olan bu yer boş kalmalı, pozitif belirlenimli herhangi bir gerçeklik tarafından işgal edilmemelidir —.böyle bir şeyin cazibesine kapıldığımız anda ideolojiye geri dönmüş oluruz.

Bu boş alanı nasıl nitelemeliyiz? Belki ideoloji kavramının tamamen mantıksal-öyküleyici yeniden inşasını bir uçtan öbür uca kateden çizgiyi bir başlangıç noktası olarak almak durumundayız: aynı karşıtlık, bir karara varmanın imkânsız olduğu aynı İç/Dış alternatifi, farklı bir kılıkta kendini tekrarlıyor gibidir. Birincisi, ideolojinin 'kendinde' bir bölünme söz konusudur. Bir yanda, ideoloji, rasyonel akıl yürütmenin ve içgörünün çarpıtılması anlamına gelir ve 'patolojik' dışsal güç odaklarının ağırlığını, sömürüyü vb. temsil eder. Diğer yandan, ideoloji, şeffaf olmayan bir güç stratejisi tarafından nüfuz edilmemiş bir düşünce nosyonunda, şeffaf olmayan bazı retorik araçlara dayanmayan bir argümanda vb. kendini gösterir. Ardından, bu tam dışsallık, bir 'içsel dışsallığa' (sembolik düzene, yani, merkezden uzaklaştırılmış, anlamı oluşturan söylemsel mekanizmalara) ve bir de 'dış dışsallığa' (devletin ideolojik aygıtlarına ve ideolojiyi maddileştiren toplumsal ritüellere ve pratiklere) bölünür —ideoloji tarafından yanlış tanınan bu dışsallık, metnin kendisine olduğu kadar metindışı toplumsal gerçekliğe de dışsaldır. Son olarak, bu metindışı toplumsal gerçekliğin kendisi, bireylerin hayatlarını 'tepeden' baskılayan (DİA) ve düzenleyen kurumsal dışsallığa ve DİA tarafından empoze edilmeyen ama 'kendiliğinden', 'tabandan', bireylerin aşırı kurumsal etkinliklerinden (meta fetişizmi) ortaya çıkan ideolojiye dönüşür —isim

vermek gerekirse, Althusser Lukács'a karşı. DİA ve meta fetişizmi arasındaki, yani öteden beri ve daima aslında ideolojiye ait olan maddilik (ideolojiyi cisimleştiren maddi, etkin aygıtlar) ile öteden beri ve daima aslında maddiliğe ait olan ideoloji (üretimin toplumsal edimselliği) arasındaki bu karşıtlık, nihayetinde Devlet ile Piyasa arasındaki, yani, 'tepeden' toplumu organize eden dışsal üst fail ile toplumun 'kendiliğinden' kendi kendini-örgütlemesi arasındaki karşıtlıktır.

Bu karşıtlığın Platon ve Aristoteles çifti tarafından meydana konulan ilk tezahürü, son ifadesini sinik ideolojinin iki tarzında bulur: 'tüketici', post-Protestan, geç kapitalist sinizm ve geç 'reel sosyalizm'e ilişkin sinizm. Her ne kadar, her iki durumda da, sistem, öznenin sinik bir mesafeyi koruması ve resmi değerleri ciddiye almaması koşuluyla işlese de, aralarındaki fark önemsenmeye değerdir. Kanaat (*doxa*) baş aşağı çevrilir: geç kapitalizme göre (biçimsel olarak) 'özgür' bir toplum, olabildiği kadar uydurma ve manipülasyonla, argümanlarla iknaya ve özgür rızaya dayanır; öte yandan sosyalizm, 'totaliter' zorlamanın kabagücüne başvurur. Geç kapitalizmde, sözcüklerin bir hükmü, zorlayıcılığı yok gibidir. Sözcükler, giderek, edimsel güçlerini kaybetmiş görünür. Kim ne söylerse söylesin, bunlar genel kayıtsızlık ortamında boğulup gitmektedir. Kral çıplaktır ve medya bunu ilan etmiştir, ancak bu kimsenin umurunda değildir. Yani, insanlar kral çıplak değilmiş gibi hayatlarına devam etmektedir...

Belki de 'reel sosyalizmin' sembolik ekonomisinin ana özelliği kelâmın gücüne duyulan neredeyse paranoyak inanıştır. Topluma yönelik en ufak bir eleştiriye, devlet ve iktidardaki parti son derece gergin ve panik bir rûh haliyle tepki vermiştir; sanki az okunan bir edebiyat dergisinde yer alan anlaşılması güç bir şiirdeki veya akademik bir felsefi makaledeki bazı şüpheli eleştirel ipuçları, sosyalist sistemin tamamının infilak etme-

sini başlatma kapasitesine sahipmiş gibi davranmıştır. Aydınlanma mirasına tanıklık ettiği için bu özellik, reel sosyalizmi, neredeyse geçmişe dönük nostaljik bir görüş (rasyonel akıl yürütmenin toplumsal yararına inanmak) haline getirir. Bu belki de 'reel sosyalizmi' kelâm düzleminde faaliyette bulunan barışçıl sivil toplum hareketleri marifetiyle tahrip etmenin niçin mümkün olduğunu açıklayan bir şeydi (kelâmın gücünün sistemin aşil topuğu olduğuna inanmak).[23]

Bütün bu tekrarların oluşturduğu matris, belki de, 'kendiliğinden' deneyim [*vecu*] evreni olan ve onun kontrolünü yalnızca bilimsel bir düşünme çabası ile kırabileceğimiz ideoloji ve yaşam deneyimimizin otantikliğini dışarından tahrif eden, kendiliğinden işlemeyen bir makine olarak ideoloji arasındaki karşıtlıktır. Diğer bir ifadeyle, aklımızda tutmamız gereken şey, Marx'a göre, sonradan ideolojilerin içerisinden çıktığı, başlangıçta var olan sınıflar öncesi toplumun mitolojik bilincinin, her ne kadar (ya da çünkü) dolayımsız *vecu* olsa da ve her ne kadar açıkça 'yanlış' ve 'yanıltıcı' (doğa güçlerinin ilahlaştırılması, vb.) olsa da (Marx, Alman klasisizminin gerçek mirasının dayandığı Yunan mitolojisinde bu ilk toplumsal bilincin paradigmasını gördü) tam bir ideoloji olmadığıdır. İdeoloji, yalnızca işbölü-

---

[23] Post-modern bir tutum olarak sinizm, harikulade bir şekilde Robert Altman'ın *Nasville* filmindeki esas unsurlardan birisi (bu filmdeki şarkıların gizemli statüsü) tarafından örneklendirilir. Elbette Altman, Amerikan ideolojisinin günlük budalalığının bir örneği olan country müzik aleminden eleştirel bir uzaklıkta durur. Eğer bir kimse filmde yer alan şarkıları, 'gerçek' country müziğin alaycı bir taklidi olarak ciddiye alırsa, meseleyi tamamen gözden kaçırır —şarkıların 'ciddiye alınması' ve onlardan hoşlanılması gerekmektedir. Belki de, post-modernizmin asıl gizemi, iki tutarsız tutumun bu biraradalığında yatar. Genç entelektüellerin alışıldık solcu eleştirileri bu noktayı yanlış anlar. Kültür endüstrisinin kapitalist makinalarının kuramsal olarak farkında olmalarına rağmen, rock endüstrisinin ürünlerini dinlerken, bunda bir sorun olduğunu düşünmezler.

münden ve sınıf ayrımından ortaya çıkar. Sadece 'yanlış' düşünceler 'dolayımsız' karakterlerini kaybettiklerinde ve mevcut tahakküm ilişkilerine hizmet etmek (bu ilişkileri meşrulaştırmak) üzere entelektüeller tarafından 'geliştirildiğinde' ortaya çıkar. Kısacası, Efendi-Köle ayrımı entelektüel ve fiziksel emekteki işbölümü ile birleştiği zaman su yüzüne çıkar. Tam da bu nedenle, Marx meta fetişizmini ideoloji olarak kategorize etmeyi reddetmiştir. Marx'a göre, ideoloji daima devletin ideolojisidir ve Engels'in ortaya koyduğu üzere, devletin kendisi ilk ideolojik güçtür. Althusser ise ideolojiyi evren (ezeli ve ebedi olan bir evren) ile girilen dolayımsız ilişki olarak düşünür. Özeleştirisinden sonra Althusser, *DİA* kavramını ortaya atmış ve yüzünü bir bakıma Marx'a çevirmiştir: ideoloji, yaşamın kendisinden doğmaz, yalnızca toplum devlet tarafından yönetildiği zaman ortaya çıkar. (Daha kesin bir ifadeyle, Althusser'in kuramsal ilgisi ve paradoksu şu iki hattı birleştirmesinde yatar: evrenle girilen dolayımsız ilişkinin karakterinde, ideoloji daima ve öteden beri Devlet ve onun İdeolojik Aygıtlarının dışsallığı tarafından düzenlenir.)

Kendiliğindenlik ve örgütlü dayatma arasındaki gerilim, ideoloji kavramının tam merkezine bir tür düşünsel uzaklığı beraberinde getirir. İdeoloji her zaman, tanımı itibariyle, 'ideolojinin ideolojisidir'. Bu noktada reel sosyalizmin çözülmesini hatırlamak gerekiyor: Sosyalizm, ideolojik baskı ve öğreti aşılama rejimi olarak algılanırken, demokrasiye/kapitalizme geçiş, ideolojinin sınırlamalarından kurtuluş olarak deneyimlendi. Ancak, siyasi partilerin ve piyasa ekonomisinin gelmesiyle yaşanan bu kurtuluş deneyimi, yani en âlâsından ideoloji, 'ideoloji-dışı' ve doğal durum olarak mı algılandı?[24] İdeolojinin şu özelliğinin *ev-*

---

[24] Kieslowski örneği dikkate değerdir. Onun filmleri, (devlet tarafından da muhalifler tarafından da) ideoloji eleştirisinin neredeyse duyulmadığı, geç dönem Sosyalizm pratiğinin baskıcı, nemli atmosferinde çekilir. Fran-

rensel olduğunu göstermeye çalışıyorum: başka saf bir ideoloji ile kendisini sınırlandırarak kendisini gösteren bir ideoloji yoktur. İdeolojiye tabi bir birey, asla kendisi için 'ben bir ideolojinin belirlenimi altındayım' demez. Daima, kendi 'gerçek' pozisyonunu diğerinden ayırmak için başka bir inanç sistemine gereksinim duyar.

Buradaki ilk örneği sunan Platon'dan başkası değildir: felsefi *episteme* kalabalığın *doxa*sına karşı. Peki, bu konuda Marx'ın düşüncesi nedir? Her ne kadar bu tuzağa düşmüş gibi görünse de (*Alman İdeolojisi*'nin tamamı, ideolojik, hayali durum ile gerçek yaşamın incelenmesinin arasındaki karşıtlığa dayanmıyor mu?), olgunluk döneminde yazdığı ekonomi politik eleştirisinde işler karmaşıklaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle Marx, tam olarak meta evreninin kuramsal tuhaflıklarını anlatmak için neden fetişizm terimini kullanır? Burada aklımızda tutmamız gereken şey, fetişizmin, (şimdiki) gerçek inancın karşısında (eski) 'yanlış' putperestliği nitelemek için kullanılan dini bir terim olduğudur. Örneğin, Yahudiler için fetiş, Altın Buzağı'dır.[25] Saf tinsellik taraftarı birisi için fetişizm, ilkel, batıl itikattır; hayaletlerden ve diğer hayali görüntülerden korkmaktır. Burada Marx'ın işaret ettiği şey, meta evreninin, 'resmi' tinselliğe gerekli fetiş kaynağını sağladığıdır. Toplumumuzun 'resmi' ideolojisi Hıristiyan tinselliği olabilir, ancak onun gerçek temeli Altın Buzağı, yani paradır.

Kısacası, Marx'ın işaret ettiği ana fikir, ruhlar ve hayaletler olmadan ruhun olamayacağıdır; tinselleştirilmiş maddenin müstehcen hayaleti olmaksızın, saf bir tinselliğin de olamayaca-

---

sa'daki 'özgürlük' uğruna Polonya'yı terk ettiği zaman, biz de teklifsiz bir şekilde ideolojinin onun filmlerine zorla girmesine tanıklık ettik (bkz. *La double vie de Veronique*'in New Age obskürantizmi).

[25] İsraillilerin, Yahudilikten önce tapındıkları ama Musa'nın kırdığı put (ç.n.).

ğıdır.[26] Cansız, 'negatif' nihilizmin saf tinsel idealizm eleştirisi kılığındaki 'hayaletlerden hayalete' doğru atılması gereken ilk adımını, Alman idealizminin çok önemli ama maalesef göz ardı edilmiş filozofu F.W.J. Schelling atmıştır. *Clara* (1810) diyaloğunda, ön plana çıkan ikili fazlalıklara dikkat çekerek, organizmanın bütünsel yaşamını oluşturan İçerisi ve Dışarısı, Ruh ve Beden, ideal olan ve gerçek olan arasındaki basit, tamamlayıcı ayna-ilişkisini çizdi. Buna göre, bir yanda, bedenselliğin tinsel öğesi vardır. Maddi olmayanın maddedeki varlığı, zaman ve mekândan görece bağımsız bir bedendeki fiziksel unsur, özgür irademiz için maddi temeli sağlar. Diğer yanda ise, tinselliğin bedensel öğesi vardır; sözde-maddenin bir türünde tinin maddeleşmesi, tözsüz görünmesi (hayaletler, yaşayan ölüler) söz konusudur. Bu iki fazlalığın, meta fetişizmi ile DİA'nın mantığını nasıl oluşturduğunu görebiliriz: meta fetişizmi, meta-bedenin tinselleşmesinin tuhaflığını içerisinde barındırırken DİA, tini, yani ideolojinin tözsüz büyük Öteki'sini maddileştirir.

Jacques Derrida, Marx'la ilgili kitabında, gerçeklik ve yanılsama arasındaki klasik ontolojik karşıtlıkları yıkan, ele avuca

---

[26] Hukuk alanı içerisinde, *Geist* (Tin) ve *Geistwelt* (Tinsel dünya) arasındaki karşıtlık, yazılı hukuk ile onun üst-beninin gözlemlediği (yani, toplumun uyumunu garanti eden yazılmamış ve bildirilmemiş kurallar) arasındaki karşıtlığın biçimine bürünür. (Bu karşıtlık için bkz. Slavoj Zizek, *The Metastates of Enjoyment*, Londra: Verso 1994, üçüncü Bölüm) Amerikan kampüslerindeki o gizemli/müstehcen erkek ve kız kulüplerini hatırlamak yerinde olacaktır. Üyeliğe kabulün gizli kuralları olduğu bu yarı-gizli topluluklarda, otoritenin hayaleti ve seks, alkol gibi zevkler el ele gider. Diğer bir örnek de, Lindsay Anderson'ın *If*'indeki İngiliz devlet okulları imgesidir:... Üst sınıflardaki öğrencilerin yeni öğrencilerce uyguladığı terör, cinsel taciz ve çeşitli güç ritülleri. Bu durumda, öğretmenler iyi espri anlayışına sahip, öğrencileri şakaları ile eğlendiren, örneğin sınıfa bisikletle giren liberal rolünü oynayabilirler. İktidar asıl desteğini, yaşları büyük öğrencilerden alır. Onların eylemleri, Düzenin ayırt edilemez karışıklığına, sınırları aşmaya, cinsel eğlenceye ve iktidarın baskıcı uygulamalarına delalet eder.

gelmez bu sözde-maddiliği göstermek için 'hayalet' kavramını devreye sokmuştur.[27] Ve burada belki de, ideolojinin son kalesine, üzerine değişik ideolojik formasyonların yapıştırıldığı matrise, yani ön-ideolojik öze bakmalıyız. Aslında, hayalet olmaksızın gerçeklik de olamaz. Gerçekliğin döngüsü, yalnızca tuhaf, hayali bir ekle kapanabilir. Öyleyse neden hayalet olmaksızın bir gerçeklik yoktur? Lacan bu soruya net bir yanıt verir: (deneyimlediğimiz haliyle) gerçeklik, kendinde şey değildir. Her daim sembolize edilmiş, sembolik mekanizmalar tarafından kurulmuş, inşa edilmiştir. Sorun, daima hatalı olacak, asla gerçekliğin tamamını kapsamada başarılı olamayacak sembolleştirmeden kaynaklanmaktadır. Sembolleştirme, gerçeği hiçbir zaman bütünüyle 'kapsayamaz'; çözüme kavuşturulmamış, iyileştirilmeden bırakılmış bir gerçek mutlaka olacaktır. *Bu gerçek (gerçekliğin sembolize edilmemiş parçası) hayaletler kılığında geri döner.* Sonuç olarak, 'hayalet'in, 'sembolik kurgu' ile, yani gerçekliğin sembolik (ya da bazı sosyologların söylediği gibi 'toplumsal') olarak kurulmuş kurguya sahip olduğu olgusuyla karıştırılmaması gerekir. Hayalet ve kurgu kavramları kendi bağdaşmazlıkları içerisinde birbirlerine bağımlıdırlar (kuantum mekaniği anlamında birbirilerinin tamamlayıcısıdırlar). Basitleştirerek ifade edersek, gerçeklik asla doğrudan kendisi değildir. Kendisini, yalnızca, tamamlanmamış, hatalı sembolleştirmeler aracığıyla sunar. Gerçekliğin kurgu (sembol) karakterine sahip olmasından dolayı, hayali görüntüler de, sonsuza dek gerçeği gerçeklikten ayıran bu boşlukta ortaya çıkar. Hayalet, (sembolik olarak yapılandırılmış) gerçeklikten kaçan ne varsa ona bir beden kazandırır.[28]

---

[27] Bkz. Jacques Derrida *Spectres de Marx* (*Marx'ın Hayaletleri*), Paris: Galilee 1993.

[28] Gerçeği, gerçeklikten ayıran bu boşluk, betimleyiciye karşı edimsel alanı açan şeydir. Bunun anlamı, gerçeğin hayalet kılığında ortaya çıkan

Dolayısıyla, ideolojinin bu ön-ideolojik özü, gerçeklikteki bu deliği kapatacak hayali görüntüleri içerisinde barındırır. 'Hakiki' gerçeklik ile yanılsama arasında net bir çizgi (ya da yanılsamayı gerçeklik içerisinde temellendirme) yönündeki bütün girişimlerin hesaba katmadıkları şey de budur: Eğer (deneyimlediğimiz haliyle) gerçek ortaya çıkacaksa, ondan bir şeylerin dışlanması gerekir. Yani, gerçeklik, aynen doğruluk gibi, tanımı gereği, asla 'bütün' olamaz. *Hayaletin gizlediği şey gerçeklik değildir ama onun 'başlangıçtan itibaren baskılanmış' halidir, temsil edilemez X'tir (gerçeklik X'in baskılanması üzerine kuruludur).* Nitekim, somut toplumsal mücadeleler ile hiçbir ilgisi olmayan, spekülatif bulanık sularda yolumuzu kaybetmiş gibi görünebiliriz. Ancak bu durum, Marksist *sınıf mücadelesi* kavramının sunduğu böyle bir gerçekliğin en iyi örneği değil midir? Bu düşünceden çıkan sonuç, bizi, gerçekte herhangi bir sınıf mücadelesi olmadığını kabul etmeye zorluyor: 'sınıf mücadelesi', kendi içerisine kapalı bir bütün olarak oluşturulan nesnel (toplumsal) gerçekliği engelleyen antagonizmayı üretir.[29]

Doğrudur, Marksist geleneğe göre, sınıf mücadelesi, toplumun 'bütününü kapsayan' ilkesidir. Ancak, bu, sınıf mücadelesinin, ('her bir toplumsal olgunun asıl anlamı, sınıf mücadelesi içerisindeki pozisyonu ile belirlenir') toplumu rasyonel bir bütün olarak algılamamız için bizi esas yetkili kılmayı güvence altına aldığı anlamına gelmez. Sınıf mücadelesi kavramının asıl

---

gerçeklik üzerindeki fazlası olmaksızın, sembolleştirmenin sadece gerçekliğin bazı olumlu içeriğini işaret edeceğidir. Edimsel olan, en radikal boyutuyla, gerçeği düşünme girişimidir, Öteki olanın hayaletini soylulaştırmaktır: 'hayalet', ilk başlarda, Öteki'dir; kendi özgürlüğü içerisinde bir başka öznedir. Lacan'ın klasik örneğini analım: 'Sen benim karımsın!' demekle ben Öteki'ni yüküm altına sokmuş/sınırlamış oluyorum; onu sembolik bir yükümün kapanına sokmaya çalışıyor olurum.

[29] Bu antagonizma nosyonu, elbette Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy*'sinden alınmıştır.

paradoksu, toplumun sonsuza dek uyumlu, saydam ve rasyonel bir bütün olmasını engelleyen bu uzlaşmaz karşıtlık ve bölünmenin, gene aynı toplumu bir arada tutmasıdır. Sınıf mücadelesi, bu mücadeleye hiçbir yerde olumlu bir özellik atfedilmese de, her şeye rağmen, her bir toplumsal olguyu bir yere yerleştirmeye çalıştığımızda—sınıf mücadelesinin esas anlamıyla ('aşkın gösterilen'le) ilişkilendirerek değil, sınıf karşıtlığındaki gediği yamamak, gizlemek ve izlerini silmek için başka çabaları kavrama yoluyla—bir referans noktası olarak, tüm soyutluğuyla, işlevini görür. Buradaki durum, kendi varoluşunun nedenleri silmek üzere varolan, kendi nedenine bir şekilde direnen bir sonucun yapısal-diyalektik paradoksudur.

Diğer bir ifadeyle, sınıf mücadelesi, katı Lacancı anlamda kesin 'gerçektir'. Sınıf mücadelesi, giderek yeni sembolleştirmelere yol açan bir 'pürüz', bir engeldir; bu sembolleştirmeler yoluyla sınıf mücadelesi [sisteme] entegre edilmeye ve ehlileştirilmeye çalışılır (örneğin, bu mücadelenin korporatist bir yaklaşımla yerinden edilip 'toplumsal bedenin üyelerinin' organik eklemlenmesine tahvil edilmesi). Ama bu sembolleştirmeler, bu çabaları da nihai başarısızlığa mahkûm eder. Sınıf mücadelesi nesnelleştirilemez, toplumsal bütünlük içerisinde bir yere yerleştirilemez o akıl almaz sınıra konulmuş bir addan başka bir şey değildir; çünkü o, bizi, toplumu kapalı bir bütün olarak düşünmekten alıkoyan sınırın kendisidir. Başka türlü ifade edersek, sınıf mücadelesi, hiçbir 'üst (meta) dilin olmadığı' bir noktaya işaret eder. Buraya kadar, toplumsal bütünlükteki her konum asıl olarak sınıf mücadelesi tarafından fazlasıyla belirlenmiştir. Toplumsal bütünlüğe sınıf mücadelesini yerleştirmenin olanaklı olduğu, sınıf mücadelesinin dinamiklerinden hariç tutulmuş tarafsız bir bölge yoktur.

Sınıf mücadelesinin bu paradoksal durumu, Töz ve Özne arasındaki Hegelci ayrım aracılığı ile ifade edilebilir. Töz düz-

leminde, sınıf mücadelesi, toplumsal sürecin nesnelliği koşuluna bağlıdır. Bu süreçte, biraz daha temel bir anlaşmazlığın, yani sınıf mücadelesinin bağımsız pozitif mekanizmalar tarafından düzenlenen anlaşmazlığının, ikincil göstergesi olarak işlevini yerine getirir ('üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesinin gerisinde kaldığı zaman, sınıf mücadelesi patlak verir').[30] Nesnel bir sürecin etkisi olarak, sınıf mücadelesinin sonunda birden ortaya çıkmayacağını kabul ettiğimiz zaman Özne düzlemine geçeriz. Ama o zaten, nesnel sürecin kalbinde, her zaman işler durumdadır (kapitalistler, emek gücünün göreli ve mutlak değerini düşürmek için üretim araçlarını geliştirirler; emek gücünün değeri kendi başına nesnel olarak verili değildir, ama sınıf mücadeleleri vb. sonucunda ortaya çıkar). Kısacası, iç mantığı sınıf mücadelesinin 'öznel' dinamiklerini içermeyen herhangi bir 'nesnel' toplumsal süreç ya da mekanizma imkânsızdır. Ya da, başka bir şekilde ifade edersek, mücadelenin olmadığı bu 'barış' hali, zaten mücadelenin bir biçimidir, mücadeledeki taraflardan birisinin (geçici) zaferidir. Bugüne kadar, sınıf mücadelesinin görünmezliği (sınıfların barış içerisinde olması), halihazırda sınıf mücadelesinin, mücadeledeki bir tarafın hegemonya kurma

---

[30] Mücadeleye ancak zaman zaman müdahil olan pozitif kendilikler olarak toplumsal sınıf kavramında kaybolan şey, evrensel ve tikel arasındaki ilişkinin hakiki paradoksudur. Her ne kadar, tarihin bütünü, şimdiye kadar sınıf mücadelesi tarihiyse de (*Komünist Manifesto*'nun ilk bölümünün başında söylendiği gibi), kelimenin tam anlamıyla tek bir sınıf vardır (*vardı* demek isterdik), bu da burjuvazi yani, kapitalist sınıftır. Kapitalizm öncesinde sınıflar 'kendileri için' değildi, bu şekilde ortaya çıkmamışlardı. Doğru dürüst ortada yoklardı ama temel yapılandırıcı ilke olarak, devletler, kastlar, organik toplumsal büyük yapıların uğrakları, toplumun kurumsal bedeni kılığında varlıklarını koruyorlardı. Öte yandan, kelimenin tam anlamıyla proletarya artık bir sınıf değildir, ama karşıtı ile karşılaşan sınıf olmayan bir sınıftır—sınıf ayrımını reddetmeye yönelik tarihsel eğilim, sınıf pozisyonuna yazılır.

çabasının bir sonucudur. Sınıf mücadelesinin durumunu, Hitchcockvari McGuffin'inki ile karşılaştırabiliriz: 'Sınıf mücadelesi nedir?—Sınıfları oluşturan ve onların ilişkilerini belirleyen uzlaşmaz karşıtlık sürecidir. —Ama bizim toplumumuzda sınıflar arasında bir mücadele yok!— Gördün mü, bu süreç nasıl da güzel işliyor!'[31]

Uzlaşmaz karşıtlık olarak sınıf mücadelesi kavramı, uzlaşmaz karşıtlık gerçeğini zıtların birbirini tamamlayan kutupsallığıyla kıyaslamamızı mümkün kılar. Belki de, uzlaşmaz karşıtlığın kutupsallığa indirgenmesi temel ideolojik operasyonlardan birisidir. Kozmik zıtlıkların (akıl-duygular, aktif-pasif, anlak-sezgi, bilinç-bilinçdışı, *yin-yang*, vb.) doğal dengesinin bir türünü önvarsayan ve daha sonra kendi çağımızı, iki kutuptan birisini ('erillik ilkesini') haddinden fazla vurgulayan o standart New Age işlemini hatırlatmakla yetinelim. Elbette ki, çözüm iki ilke arasındaki dengeyi yeniden kurmakta yatmaktadır...

'İlerici' gelenek, ayrıca, iki zıt pozitif kendiliğin (cinsiyet, sınıf) biraradalığındaki karşıtlığı anlama girişimlerinin pek çoğuna, 'onların' burjuva bilimini ve 'bizim' proletarya bilimimizi yan yana koyan Marksizmin dogmatik bir türünden, eril söylemle dişil söylemi yan yana koyan veya 'yazan' belli bir tür feminizme tanıklık etmiştir. 'Çok aşırı' olmanın çok uzağındaki bu girişimler, aksine, yeterince aşırı değildir. Onlar kendi pozisyonlarını, içerisinde iki kutbun da birlikte varolduğu, üçüncü, tarafsız bir medyumun telaffuz edilmesi olarak önvarsayarlar. Bunun anlamı, yakınsamanın, uyumun bir anlamının olmadığı gerçeğine yaslanmış olduklarıdır. İki karşıt cinsel ya da sınıfsal

---

[31] Hitchcockçu analoji için Isolde Charim'e ve Robert Pfaller'e müteşekkirim.

konumun paylaştığı hiçbir ortak zemin yoktur.[32] Bilim söz konusu olduğunda, elbette ki, bilim, sınıf mücadelesinden etkilenmeyen nesnel bilgi anlamında, tarafsız değildir. Ancak, tam da bu nedenle, bilim tektir, iki bilim yoktur ve sınıf mücadelesi, bu tek bilim için verilen, onu sahiplenme mücadelesidir. 'Söylem'de de aynı durum söz konusudur. Eril ve dişil iki söylem yoktur. Cinsiyet antagonizmasıyla bölünen tek bir söylem vardır —yani hegemonya savaşının gerçekleştiği 'alanı' sağlayan bir söylem vardır.

Burada söz konusu olan, 've'nin bir kategori olarak statüsü sorununun formüle edilmesi olabilirdi. Althusser'in 've'si kesin bir kuramsal kategori olarak işlev görür. Bazı makalelerinin başlığında 've' olduğu zaman, bu küçük sözcük, açık bir şekilde, birtakım genel ideolojik kavramların (daha açık bir ifadeyle, kendi ideolojik edimselliği ile bilimsel potansiyeli arasında salınan belirsiz, tarafsız bir kavram), onların spesifik bir anlamı ile karşılaşmasının işaretini verir. Bu spesifik anlam, bize o kavramı nasıl somutlaştıracağımızı anlatır. Böylelikle, ideolojik olmayan şey, katı kuramsal bir kavram gibi işlev görmeye başlar. Bu nedenle 've', başlangıçtaki belirsiz birliği ikiye ayırarak, ideoloji ve bilim arasındaki farkı ortaya koyar.

Şu iki örneğe değinmemiz yeterli olacaktır. Birincisi, 'İdeoloji *ve* Devletin İdeolojik Aygıtları': DİA, büyük ideolojik bir yapının maddi koşullarının somut ağını gösterir. Yani, ideoloji, kendi normal işlerliğinde kendisini yanlış tanımak durumundadır. İkincisi, 'Çelişki ve Üst-Belirlenim': buraya kadar, üst-belirlenim kavramı, çelişkinin varlığının biçimi olarak, karar verilemez karmaşık bütünlüğü gösterir; bizim, genellikle çelişki kavramına yük olan, idealist-erekbilimsel yükü (daha üst bir birlikteki

---

[32] Cinsel farklılık vakasında, bu üçüncü cinsiyetsizlik pozisyonunun ilahiyattaki ismi 'melek'tir. Bu nedenle, *meleklerin cinsiyeti* sorunu, materialist analiz için çok önemlidir.

çelişkinin aşılmasını garanti eden ereksel zorunluluğu) bir kenara atmamızı sağlar.[33] Böyle bir 've'nin ilk örneği belki de Marx'ın *Kapital*'deki ünlü 'özgürlük, eşitlik ve Bentham' bölümüdür. Bu 'Bentham' eki, özgürlük ve eşitlik üzerine etkileyici ifadelerin somut içeriğini veren toplumsal koşulları (meta değişimi, pazarlık, faydacı bencillik) simgeler... Benzer bir bağlaçla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında da karşılaşmıyor muyuz? 'Varlık', felsefenin soyut evrenselliğindeki temel temayı işaret ederken 'zaman', varlığın anlamının somut ufkunu simgeler.

Dolayısıyla 've', bir anlamıyla, totolojiktir: aynı içeriği iki kiplikte birleştirir; ilki, kendi ideolojik apaçıklığında, sonraki, kendi varlığının ideoloji-dışı koşullarındadır. Bu nedenle, burada, ikisinin ortasını gösteren, 've' ile diğer ikisini bağlayan, onları karşı karşıya getiren üçüncü bir terime gerek duyulmamaktadır. Bu üçüncü terim aslında ideolojik evrenselliğin somut varlığının ağını (ortamını) simgeleyen ikinci terimin kendisidir. Diyalektik-materyalist 've'nin tersine idealist-ideolojik 've', unsurların çokluğunun veya kutupsallığının ortak alanı olarak, bu üçüncü terimin işlevini görür. İşte burada, Freud'u Jung'tan, kendi ayrı libido kavramları temelinde ilelebet ayıran boşluk yatmaktadır. Jung, libidoyu, kendi somut biçimleri (cinsel, yaratıcı, tahrip edici libido) ile nötr enerjinin bir türü olarak ve farklı başkalaşımlar olarak kavrarken, Freud libidonun somut varlığının indirgenemez bir biçimde cinsel olduğunda ısrar eder. Libidonun tüm diğer biçimleri, bu cinsel içeriğin ideolojik yanlış tanınmasının biçimleridir. Bu, 'erkek ve kadın' ile ilgili tekrarlanması gereken aynı operasyon değil midir? İdeoloji bizi 'insanlığın' nötr bir ortam olduğuna ikna etmeye çalışır. Bu ortamda, 'erkek' ve 'kadın' tamamlayıcı iki kutup olarak sunulurlar. Bu

---

[33] Bu görüş, Robert Pfaller tarafından, *Der Althusser-Effekt* (Viyana, 17-20 Mart 1994) isimli toplantıda sunduğu 'Zum Althusserianischen Nominalismus' bildirisinde geliştirilmiştir.

ideolojik kanıta karşı, 'kadın'ın somut varlığın çehresini simgelediği, 'erkeğin' ise belirsiz boş evrenselliği simgelediği iddia edilebilir. Bunun (derin Hegelci doğanın) paradoksu, kadının—yani, özellikli fark uğrağı—her şeyi kapsayan ve erkeğin evrenselliğinin ortaya çıkışını açıklayan bir temel işlevi görmesidir.

Toplumsal antagonizmanın (sınıf mücadelesinin) nesnel toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak değil, Gerçek olarak yorumlanması, o eskimiş akıl yürütmeye karşı çıkışımızı da sağlamaktadır. Bu akıl yürütmeye göre ideoloji kavramını terk etmemiz gerekmektedir, çünkü saf ideolojiyi gerçeklikten ayırmak, epistemolojik olarak savunulamaz 'Tanrı'nın bakış açısı'nı, yani, hakikatte olduğu haliyle gerçekliğe erişimi ima eder. Bugünün egemen antagonizma biçimini göstermek için 'sınıf mücadelesi' teriminin uygunluğu sorunu burada ikincil kalır; asıl sorun somut toplumsal analizdir. Burada önemli olan, toplumsal gerçekliğin inşasının, antagonizmanın 'o ilk durumdaki bastırılmasını' içermesidir. O kadar ki, ideoloji eleştirisinin en büyük desteği—dolayımsız deneyimimizin içeriğinin ideolojik olduğunu açıklama konusunda bize yetki veren ideoloji-dışı referans noktası—gerçeklik değil, antagonizmanın bastırılmış gerçeğidir.

Gerçek olarak uzlaşmaz karşıtlığın bu tuhaf mantığını açıklamak için, Claude Levi-Strauss'un yapısal yaklaşımı ile Einstein'ın görelilik kuramı arasındaki analojiyi hatırlayalım. Genellikle, Einstein'ın, gözlemcinin bakış açısına göre uzayı görecelileştirdiği, yani mutlak uzam ve zaman kavramını geçersiz kıldığı düşünülür. Ancak görelilik kuramı, kendi mutlak sabitlerini de içerir. İki olay arasındaki uzam-zaman aralığı mutlaktır, asla değişmez. Uzam-zaman aralığı, dik açılı bir üçgenin hipotenüsü olarak tanımlanır. Üçgenin kenarları, iki olay arasındaki zaman ve uzam mesafesidir. Bir gözlemci hareket halinde olabilir ve ona göre, iki olay arasında bir mesafe ve zaman farkı var-

dır. Diğer gözlemci de hareket halinde olabilir. Onun ölçüm aletleri, iki olay arasında farklı bir uzaklık ve farklı bir zaman gösterir ama iki olay arasındaki uzam-zaman aralığı aslında değişmez. *Bu* sabit, gözleme değgin bütün olası evrenlerde aynı kalan Lacancı Gerçektir. Aynı türde bir sabit ile Levi-Strauss'un (*Yapısal Antropolojisi*'nde) Güney Amerikalı yerlilerin bir köyündeki yapıların mekânsal olarak düzenlenmesine dair örnek analizinde de karşılaşırız.

O köydeki yerliler iki alt gruba ayrılırlar. Birisinden kendi köyünün zemin planını (kulübelerin mekânsal düzenini) bir parça kağıt üzerine ya da kuma çizmesini istediğimizde, o kişinin hangi alt gruba ait olduğuna bağlı olarak, iki farklı yanıtla karşılaşırız. İlk alt grubun (ona 'muhafazakâr-korporatist' diyelim) bir üyesi, köyün zemininin planını dairesel algılar. Yani köy, merkezindeki tapınağın çevresinde aşağı yukarı simetrik bir daire şeklinde dizilmiştir. Öte yandan, ikinci alt grubun ('devrimci-antagonist') bir üyesi kendi köyünü görünmez bir sınır tarafından ayrılmış iki farklı evler kümesi olarak algılar... Bunun Einstein'la benzerliği nedir? Levi-Strauss'un temel görüşü, bu örneğin hiçbir şekilde bizi kültürel görececiliğe, yani toplumsal mekân algısının gözlemcinin grup üyeliğine bağlı olduğu düşüncesine ikna etmemesi gerektiği yolundadır. İki 'göreceli' algının ayrımı, gizli bir sabite referansı işaret eder. Köyün sakinlerinin sembolize edemediği şey, binaların varolan, nesnel düzenlemesi değildi. Gösteremedikleri şey, temel bir karşıtlığı 'içselleştirmenin' ve onunla uzlaşmaya varmanın hesabını vermenin travmatik çekirdeğiydi. Toplumsal ilişkilerdeki dengesizlik, toplumun uyumlu bir bütün olarak dengede durmasını engeller. Temel planı algılamanın iki farklı algısı basit bir şekilde şu ikisine denk düşer: bu travmatik karşıtlık ile başa çıkmak için birbirini dışlayan çabalara ve yarayı iyileştirmek için dengeli bir sembolik yapının dayatılmasına. (Belki şunu da eklemek gere-

kir: bu tür şeyler cinsel farklılıklar nezdinde de tamamen aynıdır. 'Eril' ve 'dişil', Levi-Strauss'un köyündeki evlerin iki farklı düzenlenmesine çok benzemektedir...)

Sağduyu, öznel algıların yanlılığını düzeltmenin ve hakiki durumu kesinlemenin kolay olduğunu söyler: biz bir helikopter kiralar ve köyün doğrudan yukarıdan fotoğrafını çekebiliriz.... Bu yolla, gerçekliğin çarpıtılmamış bir görüntüsünü elde edebiliriz. Ancak toplumsal antagonizma gerçeğini tamamen gözden kaçırırız. Sembolize edilemeyen travmatik öz, kendisini gerçekliğin çarpıtılmasıyla, yani evlerin varolan düzeninin yer değiştirme fantezisiyle ifade eder. Çarpıtmanın ve/veya duyguları gizlemenin bir açığa vurma edimi olduğunu iddia ederken Lacan'ın aklında aslında şu vardı: gerçekliğin doğru temsilinin çarpıtılmasıyla ortaya çıkan şey gerçektir, yani toplumsal gerçekliğin çevresine kurulduğu travmadır. Diğer bir ifadeyle, eğer köyün sakinlerinin hepsi aynı doğru zemin planını çizmiş olsalardı, homojen, çatışmaların yaşanmadığı bir toplumu ele alıyor olacaktık. Ancak, meta fetişizmi kavramının işaret ettiği temel paradoksa ulaşmak zorundaysak eğer, bir adım daha öteye gidip, konutların düzenlenmesinde iki grubun Levi-Strauss'un dile getirdiği iki fantazi plandan birisini algıladığı iki ayrı köyün varolduğunu düşünmeliydik. Bu durumda, toplumsal gerçekliğin yapısı, gerçek antagonizma ile başa çıkma girişimini cisimleştirir. Buraya kadar, gerçekliğin kendisi sembolik bir kurgu tarafından düzenlendiği için gerçek antagonizmayı gizler ve sembolik kurgudan dışlanmış bu gerçek, hayali görüntüler kılığında geri döner.

Antagonizmanın, sembolize edilmemiş gerçekliğin temsil edilemez boşluğunu dolduran hayaliliğin bu türden bir okuması, Derrida ile aramıza mesafe koymamızı sağlar. Derrida için hayalilik, yani Öteki'nin hayaleti, etiğin asıl ufkunu sağlar. Derrida'ya göre, hayaliliğin metafizik ontolojisi, düşüncenin kendi-

sini kendi temel davranışı temelinde korkutması gerçeğinde yatar. Bu da onu, bu davranışı tarafından davet edilen tinden uzak tutar. Bunun nüveleri, Derrida'nın Marx'ı ve Marksizm tarihini okumasında yatar. Marx'ın orijinal itkisi, hayalet Öteki niteliğindeki Adaletin Mesihvari sözünde içerilir. Bu söz, sadece geleceğe dair, henüz gündeme gelmeyen bir sözdür. Ancak, asla basit bir gelecek değildir, gelecekte olacak olan şey değildir. Stalinizm ile son bulan Marksizmin 'totaliter' dönüşünün kökleri, hayaletin ontolojisinde, yani hayalet Sözün, pozitif bir ontolojik Projeye çevrilmesinde bulunmaktadır... Ancak Lacan, burada bir adım daha öteye giderek şunu sorar: Geri çekilmeye tanıklık eden böyle bir hayalet hangi şeyden geri çekilmektedir?

> Pek çok insan, özgürlükle karşılaştığında, büyüyle karşılaşmış gibi —hiçbir şeyin açıklanamaz olduğu, özellikle hayaletler dünyasındaki gibi— dehşete düşer.[34]

Schelling'in bu önermesi, karşılaştırmayı nasıl yorumlayacağımıza bağlı olarak, iki türlü okunabilir—hayalete özgürlük ne anlama gelir? Buradaki (Lacancı) öncüller, özgürlüğün, yeter sebep ilkesinden şüphe duyulduğu zamanki uğrağı, yani bizim içerisine gömülü olduğumuz sembolik gerçekliğin varlığının büyük zincirini kıran eylem uğrağını işaret etmesidir. Sonuç olarak, hayaletten korktuğumuzu söylememiz yeterli değildir; hayalet bir korkunun, çok daha ürkütücü bir şeyden (özgürlük) kaçışımızın sonucu olarak zuhur eder. Özgürlük mucizesiyle karşılaştığımız zaman ona iki türde tepki veririz:

YA özgürlüğü, gerçekliğin daha üst bir katmanında yaşayan, mucizevi, Ötede varlığına devam eden algı-ötesi başka bir dünyadan bizim dünyamıza anlaşılmaz bir nedenle müdahale eden, bize, yani biz sıradan fanilere erişimi, yalnızca dumanlı,

---

[34] F. W. J. Schelling, 'Clara', *Samtliche Werke IX*, Stuttgart: Cotta 1856-61, s. 39.

hayali bir kılıkta olan bir hayalet gibi düşünme yoluyla kavrarız;

YA DA bu Ötedünyayı, bizim yeryüzümüzün başka bir hayaletler dünyasında (Geisterwelt) yinelenmiş halini, özgürlük edimini, onun travmatik etkisiyle başa çıkmak için, soylulaştıran bir çaba olarak kavrarız—hayalet, özgürlüğün uçurumunun, varlığımsı şeylerin varsayılmasının boşluğunun olumlanmasıdır.

Bizim öncelikli görevimiz hayalete karşı değil, onun varsaydığı her ne biçim ise, ona karşıdır.[35] İşte bu nokta Lacan'ı Derrida'dan ayırır. Gerçek anlamda özgürlük edimi, gerçeklik dediğimiz şeyin sınırlarını aşmakla kalmaz, bu hayalet Ötekine duyduğumuz ilkel minnettarlığımızı da siler. Dolayısıyla, burada Lacan, Derrida'ya karşı Marx'ın yanındadır. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'inde yazdığı gibi, 'bırakınız ölüler, ölülerini gömsün'.

Böylece, ideoloji sorunsalı, post-modern inişler çıkışların tanıtladığı haliyle ideolojinin ele avuca gelmez statüsü, toplumsal antagonizmanın (sınıf mücadelesinin) merkeziliğine, yani Marx'a bizi geri getirdi. Ancak Marx'a bu geri dönüşün, Mark-

---

[35] Veya Derrida'ya olan mesafemizi başka bir yolla ortaya koyabiliriz: hayalete Derrida'nın kendisi, sihirbazlık numarası mantığında mı yakalandı? Derrida'ya göre, kötülüğün asıl kaynağı, hayaletin ontolojisinde, tam varlık (ideal ya da gerçek) ile saf görüntü arasındaki karşıtlıkta onun karar verilemez statüsünde (gerçeklik/yanılsama çiftine gönderme ile) yatar. Derrida'nın tüm çabası, hayaletin ontolojisinin yapılmasını önlerken, onun hayalet olarak kalmasını sağlamaya yöneliktir—dolayısıyla, Derrida'nın kuramı yaşayan ölüler alanındaki hayaleti korumaya kilitlenmiş bir sihirbazlık numarası değil midir? Bu, onun, desteğini kendisinin ifade ettiği imkânsızlığın ve yasaklamanın klasik metafizik paradoksunu yinelemesine neden olmaz mı? (Destek, Köken'in saflığını tehlikeye düşüremez, bu nedenle ona karşı savaşmalıyız.) Hayaletin ontolojisi yapılamaz, bu nedenle bu ontolojinin olmaması ve bizim ona karşı savaşmamız gerekmektedir...

sist kuramsal yapının yerinden edilmesini gerektirdiğini görmüş olduk. Tarihsel maddeciliğin kalbinde büyük bir boşluk meydana geldi, yani ideoloji sorunsalı bizi, tarihsel maddeciliğin aslında tamamlanmamış, 'her şeyi kapsamayan' karakterine yöneltti—eğer toplumsal gerçeklik kendisini kurmalıysa, bazı şeylerin dışlanması, çıkartılması gerekir. Bizim ulaştığımız sonucu gerçekleşme olasılığı zayıf, spekülatif Marksist ideoloji kuramının somut toplumsal kaygılarına yabancı görecek kişilere verilecek en iyi cevap Etienne Balibar'dan gelmiştir. Balibar, Marx'ta ve Marksizm tarihinde ideoloji kavramının belirsizliğinin somut bir analizi niteliğindeki çalışmasıyla, bizim vardığımız sonucun aynısına ulaşmıştır:

> Bir ideoloji kuramı düşüncesi, sadece, tarihsel maddeciliği tamamlamanın, toplumsal bütünlük temsilindeki boşluğu kapatmanın bir yoluydu ve dolayısıyla, tarihsel maddeciliği, en azından ilkesel olarak, eksiksiz bir açıklama sistemi olarak kurma biçimiydi.[36]

Balibar, bize ideoloji kuramı tarafından doldurulacak bu boşluğun yerini de söyler. Boşluk, toplumun kendisini olumlu bir bütün ve kendi içine kapanmış bir kendilik olarak oluşturmasını engelleyen, toplumsal antagonizma (sınıf mücadelesi) ile ilgilidir. Tam da bu noktada, psikanaliz (Balibar, enigmatik bir tavırla, bilinçdışı kavramına başvurur[37]) araya girmelidir. Elbette, eski Freudcu-Marksist yöntemle tarihsel maddeciliğin açığını kapatmaya yönelmiş bir unsur olarak değil, aksine tarihsel

---

[36] Etienne Balibar, 'Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II', *Masses, Classes, Ideas*, s. 173.

[37] Eğer bu hayati rolün oynanması gerekiyorsa, bilinç-dışı kavramının kesinlikle Freudçu anlamda, 'aşkın-birey' olarak (yani, bireysel ve kolektif bilinç-dışı karşıtlığı ideolojisinin ötesinde) anlaşılması gerekir. Öznenin bilinç-dışı, daima Öteki'ne yönelik aktarma ilişkisinde temellendirilir. Öteki, öznenin monadik varoluşuna her daim dışşal olacaktır.

maddeciliğin bu açığını, belirleyici olduğu için indirgenemez olduğunu düşünmemizi sağlayacak bir kuram olarak müdahale etmelidir.

> O halde, 'Marksist ideoloji kuramı', sınıf mücadelesinin eleştirel bir şekilde tanınmasını iddia eden Marksizmin kalıcı rahatsızlığının belirtisi olacaktır.
>
> ... ideoloji kavramı, tarihsel süreçlerin karmaşıklığının bütünleştirilemeyeceği (veya verili tek bir düzen içerisinde temsil edilemeyeceği) fikrinden başka bir şey değildir; ... tarihsel maddecilik, yalnızca geçici bir boyutta değil (çünkü belirli nedenlerin sonuçlarının görece tahmin edilemezliğini varsayar) ama onun kuramsal topografyasında da tamamlanmamıştır ve ilkesel olarak da tamamlanabilir değildir, çünkü başka bir maddiliğe sahip kavramlara (örneğin, bilinçdışı gibi) sınıf mücadelesinin eklemlenmesini gerektirir.[38]

Psikanaliz, Marksist ideoloji kuramına eksik desteği sağlama (veya daha net bir şekilde, ideoloji kuramında gözle görülür kördüğümler haline gelmiş, Marksist kuramdaki yoksunluğun nedeni olma) rolünü etkili bir şekilde oynayabilir mi? Buraya kadar, psikanalize bu standart yaklaşım, toplumsal ve/veya siyasi alana müdahale etme şeklindedir. Nihayetinde, daima, organik, libidinal aktarım yoluyla uyruklarına tahakküm eden, korkulan ve sevilen Lider ile kalabalığın, ilksel suçlarla oluşturulmuş ve bu paylaşılan suç sayesinde bir arada tutulan bir 'güruh'a ilişkin kuramın bazı biçimleri ile son bulur.[39]

Bu yaklaşıma ilk tepki net görünüyor: Marksizm tarihindeki bu kör nokta, bu kuramsal karmaşıklık—kitle ve lider arasında-

[38] Balibar, 'Politics and Truth', s. 173-4.

[39] Korkulan ve sevilen babacan Lider figürü tarafından yönetilen bu suç toplumunun yapısının, Uluslararası Psikanaliz Birliği'nden Lacan'ın *ecole freudienne*'sine kadar bütün psikanalitik örgütlerde yeniden üretiliyor olduğu, kısaca eklenebilir.

ki ilişki—Marksist düşüncenin kavramsallaştıramadığı, sembolleştiremediği ve sonradan kişiliğin Stalinist kültü olarak adlandırılan kılıkta geri dönen yasaklı gerçeği değil miydi? Otoriter popülizm (ilerici siyasi projeleri yeniden ve yeniden engelleyen organikçilik) sorununa karşı bu kuramsal, aynı zamanda da pratik çözüm, bugün yalnızca psikanalitik kuram aracılığı ile anlaşılabilir. Bu, ancak, hiçbir şekilde psikanalizin alanını bir tür 'gerici' ön-totaliter toplulukların libidinal ekonomisini betimleyen olumsuz davranışlarla sınırlamasını gerektirmez. Bu davranışların gözleminde, psikanaliz, totaliter kapalılığı besleyen kısır döngüyü nasıl—en azından zaman zaman—kıracağımıza dair sembolik ekonomiyi de betimler. Örneğin, Claude Lefort 'demokratik müdahale' kavramını gündeme getirdiğinde, Lacancı Sembolik ve Gerçek kategorilerine bir referansla bunu yapmıştır: 'demokratik müdahale' doldurulamayacak 'gerçek' özneleri içerir.[40] Daima aklımızda tutmamız gereken şey, psikanalizin öznesinin, güdülerin bir tür ilksel öznesi olmadığı, ama Lacan'ın tekrar ve tekrar işaret ettiği üzere, bilimin modern, Kartezyen öznesi olduğudur. Le Bon'un ve Freud'un 'kalabalığı' arasında önemli bir fark bulunmaktadır: Freud için 'kalabalık', ilkel, evrimin başlangıç noktası, arkaik bir varlık değildir. Ama kaynağını göstermek gereken 'yapay', patolojik bir oluşumdur. 'Kalabalığın' 'arkaik' karakteri, kuramsal analiz aracılığıyla giderilecek bir yanılsamadır.

Belki de Freud'un rüyalar kuramı ile bir karşılaştırma yapmamız burada faydalı olabilir. Freud, bir rüyada Gerçeğin sert çekirdeği ile özellikle 'rüya içinde rüya' kılığında karşılaştığımıza dikkat çeker. Bunun anlamı, gerçeklikten uzaklaştığım yerde onu tekrarlamamdır. Benzer şekilde, gerçekliğin tutarlı alanı ortaya çıkmak zorundaysa, engellenmek zorunda olan toplumsal

---

[40] Bkz. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford: Polity Press 1988.

gerçekliğin esas sınırıyla, tam olarak, ideoloji sorunsalının, üstyapının, epifenomen olarak kendisini gösteren şeylerin, ayna yansımasının ve 'hakiki' toplumsal yaşamın kılığında karşılaşırız. Burada ele aldığımız şey, 'derinliğin kendisinden daha derin', gerçekliğin kendisinden daha gerçek olanla doğrudan bağlantılı, yüzeyi işgal eden paradoksal topolojidir.

1

ŞİŞEDEKİ MESAJLAR*

Theodor W. Adorno

I

Anahtar insanlar – Sırf kolektivite adına varolan kolektiflerde oynadığı rol tarafından doğrulandığı zaman kendisini bir şey sanan, kerameti kendinden menkul tip; pazıbentli temsilci; topluluğa seslenirken arada sırada yerinde nükteler yapan ve sözlerini bağlarken iç çekip 'şöyle olursa böyle olur'lu cümleler kuran vecd halindeki konuşmacı; yardımseverlik gösterisini kaçırmayan akbaba ve bir kongreden diğerine koşturup duran profesör – bunların hepsi geçmişte naif insanlara, taşralılara ve küçük burjuvaziye yakışan gülüşmelere neden oldu. On dokuzuncu yüzyıl yergisiyle olan benzerlik artık bir tarafa atılmıştır; ilke, büyük bir kararlılıkla, karikatürlerden tüm bir burjuva sınıfına yayılmış durumdadır. Burjuva sınıfının üyeleri kendi mesleki yaşamlarında rekabet ve ortak-seçimin doğurduğu yorulmak nedir bilmez bir toplumsal kontrole tabi olmakla kalmamakta, özel yaşamları da kişilerarası ilişkilerin büründüğü şeyleşmiş formasyonlar tarafından soğurulmaktadır. Sebepler alabildiğine maddidir: Ancak ve ancak, topluluğa öncesinde övü-

* Çeviri: **İbrahim Yıldız**

lesi bir hizmette bulunmak suretiyle muvafakat vererek, tanınmış bir gruba (bu isterse bowling kulübüne dönüşmüş bir mason kulübü olsun) kabul edilerek, onların güvenini kazanırsınız (bu sayede de bir dizi müşteri ve yanaşma edinir, arpalıklarla ödüllendirilirsiniz). Kişinin makbul yurttaş olmasının yolu sadece banka kredisinden ve hatta ödediği üyelik aidatlarından geçmemektedir; onun bir bakıma zorla sürüklendiği bir bakıma da her şeyi oluruna bırakarak üstlendiği komite başkanlığı ya da saymanlığı gibi makamlarda, yaşam enerjisinin kaynağı olan kanını ve çalıp çırpma işinden arta kalan zamanını bağışlaması gerekmektedir. Kalp krizi gelip onu bulduğunda kulübün genelgesinde yer alan zorunlu harçtan başka bir ümit ışığı kalmaz ona. Hiçbir şeyin üyesi olmamak kuşku doğurmak demeye gelir: bir devletin uyruğuna girmenin yollarını araştırırken sizden hangi örgütlere üye olduğunuzu sıralamanız istenir. Ne ki, bireyin kendi egoizminden vazgeçip gerçekte egoizmin evrensel nesneleştirilmesinden başka bir şey olmayan bir bütüne kendini adama isteği olarak ussallaştırılan bu durum insanların davranışlarına yansır. Üzerine olanca ağırlığıyla çöken bir toplumda birey kendini sadece toplumsal olarak dolayımlanmış bir varlık olarak deneyimler. İnsanların yarattığı kurumlar böylelikle fazladan fetişleştirilir: özneler kendilerini sadece ve sadece kurumların savunucuları olarak tanıyageldikleri için, bu kurumlar Tanrının vazettiği bir şey özelliği kazanmıştır. Kişinin başka zamanlarda kendisini bir ailenin ya da bir kabilenin parçası olarak hissetmiş olması gibi, siz de kendinizi iliklerinize kadar bir doktor karısı, bir öğretim üyesi, din uzmanlarından –bir keresinde bir alçağın bu ibareyi hiçbir gülüşmeye yol açmasızın alenen kullandığını işittim– oluşan bir komitenin başkanı gibi hissedersiniz. Bir kere daha, kendi varlığınızda ne iseniz bilinçte de mutlaka o olursunuz. Meta toplumunda bağımsız bir biçimde varolan kendine yeterli kişilik yanılsamasına kıyasla bu bilinç

hakikattir. Artık doktorun karısı, öğretim üyesi ya da din uzmanından ibaretsinizdir. Fakat negatif hakikat olumluluk olarak bir yalan haline gelir. Emeğin toplumsal işbölümünün işlevsel anlamı azaldıkça, özneler de kendilerine hangi toplumsal yazgı biçilmişse ona daha bir sıkıca tutunurlar. Uzaklaşma yakınlık, insanlıktan çıkış insanlık, öznenin ortadan kalkışı onun doğrulanması olur. Bugün insanların sosyalleşmesi onların asosyalliğini daimi hale getirmekte, bu arada topluma uyum sağlayamayan kişinin insan olmaktan dolayı kendisiyle gurur duymasına bile imkân vermemektedir.

II

Yasallıklar – Nazilerin Yahudilere yaptıkları şeyler söze dökülemez: dilde bunu karşılayacak bir sözcük yok; çünkü onun planlı, sistematik bütüncüllüğü karşısında kitlesel katliam bile seri katillerin eski güzel günlerinden kalma bir şey gibi kalır. Gelgelelim kurbanlar –isimleri hatırlanamayacak kadar kalabalık olan kurbanlar– kimsenin kendileri hakkında kafa yormaması gibi bir lanetten kurtarılmak durumundaysa, bunu karşılayacak bir terimin bulunması gerekiyordu. Böylece İngilizcede jenosit kavramı icat edildi. Fakat söze dökülemez olan bu şey, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yapıldığı gibi bir sisteme bağlanarak, protesto uğruna, ölçülebilir/oranlanabilir bir şey haline getirildi. Kavram düzeyine yükseltilmekle onun olanaklılığı âdeta tanınır oldu: yasaklanması, reddedilmesi, tartışılması gereken bir kurumdu o. Belki bir gün Birleşmiş Milletler forumunda yeni bir katliamın jenosit başlığı altında ele alınıp alınamayacağı, ülkelerin hiçbir durumda icra etmek istemedikleri şeye müdahale hakkına sahip olup olmadığı ve, jenosidi pratiğe dökmenin o öngörülemez zorluğu göz önüne alındığında, bu kavramın yasalardan çıkarılıp çıkarılmaması gerektiği konusunda müzakereler yürütülebilir. Bundan kısa bir süre sonra da gazetelerin

iç sayfalarında şöyle başlıklara rastlanır: Doğu Türkistan'da jenosit programı tamamlanmak üzere.

III

Bildikleri kadarıyla özgürlük – İnsanlar özgürlük kavramını öylesine manipüle ettiler ki kavram sonunda daha güçlü ve zengin olanların daha zayıf ve yoksul olanların elinde ne kaldıysa onları alma hakkı demeye geldi. Bu anlayışı değiştirmeye yönelik girişimler bireyselliği hedef alan utanç verici müdahaleler olarak görülmektedir; öyle ki bu mantık yüzünden özgürlük hükümsüz bir şey olmuştur. Fakat dilin nesnel anlamı etliye sütlüye karışmaz. Almanca ve İngilizcede 'özgür/serbest' sözcüğü parasız faydalanılan şeyler ve hizmetler için kullanılır. Ekonomi-politiğin bir eleştirisi dışarıda tutulmak kaydıyla bu, bizatihi değişim ilişkisinde kendini gösteren özgürlüksüzlüğe delalet eder; her şeyin bir fiyatı olduğu sürece özgürlük yoktur; şeyleşmiş toplumda fiyat mekanizmasından muaf tutulan şeyler ancak değersiz bazı temel şeyler olarak varolur. Daha yakından incelendiğinde onların da çoğun bir fiyatının olduğu görülür; metalı ya da en azından tahakkümlü avantalardır bunlar: parklar, hapishaneleri, hapishanelerde olmayan insanlar için daha katlanılabilir kılar. Ne ki özgür, spontan, sakin ve soğukkanlı bir mizaca sahip olan insanlar açısından, özgürlüğü özgürlüksüzlükten bir ayrıcalık olarak türeten kimseler açısından, bunun dilde uygun bir adı vardır: küstahlık.

IV

Les Adieux – 'Hoşça kal' [sözü] yüzyıllardır boş bir formül olarak kullanılagelmektedir. Artık ilişkiler de aynı yoldan gitmekte. Elveda demek artık geçmişte kaldı. Birlikte olan iki kişi birbirinden ayrılabiliyor, çünkü içlerinden biri ikamet ettiği yeri de-

ğiştiriyor; insanlar artık kendi memleketlerinde kalmıyorlar, hareket serbestisinin kaçınılmaz sonucu olarak bütün yaşamlarını –uzamsal olarak da– emek piyasasının en elverişli koşulları ne olabilirse ona tabi kılıyorlar. Sonrasında o ilişki bitiyor ya da [yeniden] karşılaşıyorlar. Sonsuza kadar ayrı kalmak ve aşk perhizi yapmak düşünülemez hale geldi. 'Ey ayrılık, bütün sözlerin akıp geldiği çeşme'; fakat bu çeşme kurudu, hoşça kal'dan başka hiçbir şey akmıyor ondan. Uçakla gönderilen ya da kuryeyle dağıtılan postalar merak ve endişeyle mektup beklemenin doğurduğu lojistik problemlerin yerini alıyor, kayıp partnerin elle dokunulur hiçbir şeyi safra gibi atmadığı yerde bile. Havayolu şirketlerinin yöneticileri belli yıldönümlerinde, insanların böylelikle büyük bir belirsizlik ve kederden kurtarıldığı yollu konuşmalar yapabiliyorlar. Fakat ayrı düşmenin ortadan kaldırılması geleneksel insanlık nosyonu açısından bir ölüm-kalım meselesidir. Ötekinin/cismani varlığın yaşamın bütün sürekliliğinin iri bir meyveye sıkıştırıldığı bir imge olarak algılandığı o ânın dışlanması durumunda kim âşık olabilir ki? Uzaklık olmazsa ümit ne menem bir şey olur? İnsanlık bu mevcut olmayanın mevcudiyetinin farkında olmak demekti; buysa mevcut olmayan her şeyi mevcudiyetin somut benzerliği ve dolayımsızlığı ile uyumlulaştıran bir durumda buharlaşıyor ve dolayısıyla böyle bir simülasyondan hazzetmeyen şeye sadece ve sadece küçümseyerek bakıyor. Ne ki ayrı düşmenin kendi pragmatik imkânsızlığı karşısındaki iç olanaklılığı üzerinde ısrar etmek bir yalandır, çünkü içsel kendi içinde değil fakat sadece amaçla ilişkisi bağlamında açınlanır; 'içsel'i çökmüş bir dışsallık yapmak içsel'in kendisini tahrip eder, sanki onu kendi yağında kavrulmaya bırakır. Jestlerin restorasyonu, Noel arifesinde, uykudaki çocuklarını bir *déjá vu*'ya yol açmak ve onları bir mitin içerisine sokmak için ışıltılı ağacın önünde bir anlığına tutan Alman edebiyatı profesörünün oluşturduğu örneğe uyar. Belli bir yaşa

gelmiş bir insanlık olumlu anlamda muhakkak insani olan kendi kavramını aşmak zorunda kalacaktır. Aksi halde onun gayriinsanîlikle eşanlamlı olan mutlak olumsuzlanması kendi zaferini ilan edecektir.

V

Kibar beylerin onuru – Kadınlar karşısında erkekler sağgörü ödevini üstlenegelmiştir; kaba şiddetin yumuşatıldığı, denetiminse karşılıklı ödün olarak görüldüğü araçlardan biridir bu. Erkekler, kadını bir mülk olarak sahiplenmek amacıyla rastgele cinsel ilişkiyi yasakladıkları için (yine de katlanılmaz bir tepe noktasına ulaşmaktan yüz geri etmeyi engellemek için böylesi cinsel ilişkilere ihtiyaç duyarlar), evlilik olmaksızın kendilerini sunan kendi sınıflarından kadınlara, bu ilişkiden başka herhangi bir erkeğe söz etmeyecekleri ya da ataerkilliğin kadına biçtiği itibarı çiğnemeyecekleri yolunda zımni bir söz verdiler. Sağgörü de böylece bütün gizli saklılığın, iktidar sahipleri karşısında kazanılan bütün ustalıklı zaferlerin, hatta güven duygusunun (iyi şöhret ve doğruluk güven duygusu sayesinde oluşur) keyifli kaynağı haline geldi. O ölümcül Frankfurt felaketinden sonra Hölderlin'in, Bay Gontard'dan niçin selamı sabahı kestiğine ima yollu değinmek ve hatta Diotima'nın adından bahsetmek için o büyük ümitsizliğinin ifade edilişinin etkisi altında kalmaksızın ve bu arada da tutkunun şiddeti kendi biricik çocuğu olan öğrencisinin ölümü üzerine sarf edilen acılı kelimelere yerini bırakırken, annesine hitaben yazdığı mektup: bu mektup yakıp kavuran duygu karşısında saygılı sessizliğin gücünü yüceltir ve böylesi bir sessizliği insan hakkının varolan şeylerin hakkıyla girdiği o katlanılmaz çatışmanın bir ifadesi haline getirir. Fakat nasıl ki evrensel özgürlüksüzlük ortasında insanlığın kendisinden tırtıklanan her özelliği giderek muğlaklaşır, aynı şey insanın soylu bir özelliği olmaktan başka bir şey olmayan sağgörü

için de geçerlidir. Sağgörü, kadının uğradığı baskının intikamını almasını sağlayan bir gerece dönüşür. Erkeklerin kendi aralarında sessizliği sürdürmek zorunda kalmaları, aslında, insanlar daha bir düşünceli ve daha iyi eğitimli oldukça, bütün bir erotik alanın giderek daha fazla gizeme bürünmesi, kadınlara, uygun yalanlardan kurnazlığa ve önünde hiçbir engel olmayan aldatmaya varasıya, çeşitli fırsatlar sağlar ve kibar beyefendiyi ahmak rolüne mahkûm eder. Üst-sınıf kadınlar bütün bir yalıtılmışlık tekniğini, erkekleri uzakta tutma tekniğini ve nihayet içerisinde erkek işbölümünün grotesk bir biçimde yeniden kopyalandığı bütün duygu, davranış ve değerleme alanlarını bile isteye parçalara ayırma tekniğini edindiler. Bu onların en çetrefil durumları büyük bir özgüvenle manipüle etmelerini sağlamaktadır –kadınların o çokça övündükleri dolayımsızlık pahasına. Erkekler de bundan kendi sonuçlarını çıkartırlar; kadınların [doğaları gereği] böyle oldukları yolundaki o küçümseyici *sous-entendu*'ya katılırlar. *Cosi fan tutte*'yi ima eden göz kırpması, hiçbir ismin telaffuz edilmemesine rağmen, bütün bir sağgörüyü reddeder; dahası, hiç şaşmaksızın, âşığının nezaketinden istifade eden herhangi bir kadın bizzat kendi elleriyle, âşığının ona duyduğu güveni yerle bir eder. Dolayısıyla, kimseye benzemeyen ve muaşeret adabıyla alay etmeyi kibarlık diye bellemeye yanaşmayan hanımefendinin o hiç rağbet görmeyen sağgörü ilkesini bir kenara atmaktan ve açıkça, utanma nedir bilmeksizin, aşkıyla ilgili kararı kendisinin vermesinden başka seçeneği yoktur. Ama buna kimin gücü yeter ki?

VI

Post festum – Erotik ilişkilerin bozunmasından duyulan acı, sanıldığı gibi, ne aşkın geri çekilmesinden duyulan korku, ne de Freud tarafından etkileyici bir biçimde betimlenen narsistik türden bir melankoli değildir salt. Kişinin kendi duygularının geçi-

ciliğinden duyduğu korku da dahildir buna. Anlık dürtülere o kadar az alan bırakılır ki bu dürtülere sahip olduğu kabul olunan bir kimse bunları, acıya yol açtığında bile, neşe ve değer kaynağı olarak hisseder ve dolayımsızlığın o son can yakıcı izlerini var gücüyle savunulacak bir mülk olarak deneyimler: kendisinin bir şey haline gelmemesi için. Bir başkasını sevmekten duyulan korku, hiç kuşkusuz, bir diğerinin sevgisini kaybetmekten duyulan korkudan büyüktür. Birkaç yıl içinde tutkumuzu anlayamayacağımız ve o âşık olduğumuz kadınla bir toplulukta karşılaştığımızda kısa süreli/şaşkın bir meraktan başka bir şey duymayacağımız yollu fikir (bizi teselli etsin diye söylenir bu), muhatabını tam anlamıyla çileden çıkarmaya eğilimlidir. Ussal yarar bağlamını kıran ve benliğin kendi monadik hapishanesinden kaçmasına yardım eder gözüken bu tutku, kendisi de adi bir nedenden dolayı bireysel yaşama gerisin geri uygun düşecek bir şeyle ilintili olması gereken bu tutku, dinsel yaşayışa aykırı düşmenin son noktasıdır. Yine de kaçınılması imkânsız olan bu duygu, iki insan arasındaki o devrolunamaz sınırı deneyimlerken, tam da o ân üzerinde düşünmek ve böylelikle –onun ağırlığı altında ezilme ediminde– kendi ezici hükümsüzlüğünü tanımak zorunda kalır. Kişi gerçekten de boşunalık duygusu yaşamıştır hep; mutluluk uzaklara sürüklenen o saçma düşüncede yatar; ve her defasında yanlış giden şey son defalığına yanlış giden şeydi, yani ölümdü. İçerisinde yaşamın alabildiğine yoğunlaştığı şeyin geçiciliği tam da bu aşırı yoğunlaşmada önemli bir olay haline gelir. Her şeyin üstünde de mutsuz âşık, tam da kendisini unuttuğunu düşündüğü yerde sadece kendisini sevdiğini itiraf etmek zorunda kalır. Doğallığın suçlu döngüsünün dışına uzanan hiçbir yönseme yoktur, sadece bunun nasıl kapalı olduğu üzerinde düşünmek vardır.

VII

Yakına gel – Bireyin, değişim değerinin egemenliğini hissetmesini sağlayan dış ve iç arasındaki yarılma, aynı zamanda, o varsayılan dolayımsızlık alanını da etkiler, bunlar hiçbir maddi çıkar içermeyen ilişkiler olsa bile. Onların her birinin çifte bir tarihi vardır. Onların, iki insan arasında bir üçüncü olarak, içselliği bir kenara atması ve kendilerini formlar, alışkanlıklar, yükümlülükler halinde nesneleştirmesi, onlara dayanıklılık verir. Onların ciddiyeti ve sorumluluğu, kısmen, her dürtüye yol vermede değil, kendilerini bireysel psikolojiye karşı katı ve değişmez bir şey olarak öne sürmelerinde yatar. Ne ki bu, her bireyde olan biteni ortadan kaldırmaz: sadece ruh hallerini, yatkınlıkları ve kaçınmaları değil salt, aynı zamanda ve her şeyden önce ötekinin davranışına gösterilen tepkileri de. Ve içsel tarih kendi iddiasını, yapılan sondajlarla içselin ve dışsalın giderek birbirinden daha az ayırt edilir olması sonucu, daha kuvvetli bir biçimde öne sürer. İlişkilerin gizlice bozunmasından duyulan korkuya hemen her zaman, olayları sözde ya da gerçek anlamda 'aşırı derecede zorlu' bulan kişiler yol açar. Bu kişiler gerçeklik karşısında çok zayıftırlar, dört bir yandan gerçekliğin sıkıştırmasına maruz kalırlar, ilişkiyi sırf ilişki adına sürdürmek için gerekli olan sevme kararlılığını göstermede çok zayıf kalırlar. Yarar alanında insanlar açısından değer arz eden her ilişki, lüksün bir veçhesine bürünür. Kimse gerçekte bunu karşılayamaz, bu durumdan duyulan hınç kritik durumlarda patlak verir. Çünkü partnerlerden her biri hakikatte bitip tükenmeyen edimselliğe ihtiyaç duyulduğunu bilir; bir anlık gevşeklik her şeyi un ufak etmektedir sanki. Bu duygu, ilişkinin nesneleştirilmiş biçimi onu dışarıda bıraktığında bile, hissedilebilir bir duygudur. Dışsallık ve içselliğin o kaçınılmaz ikiliği sahici ilişkileri, sevgi yüklü ilişkileri bozar. Eğer özne, ilişkinin dışsal yönü –sağlam bir nedenden

dolayı– kişinin kendi dürtüsüne kapılmasını engellerken, derinlemesine işin içerisine girmişse, ilişki kalıcı ıstıraba dönüşür ve böylelikle tehlikeye girer. Telefonla arandığında cevap vermemek, içten tokalaşmamak, beylik bir ifade kullanmak gibi eften püften şeylerin o saçma anlamı, onların içsel bir dinamiği cisimleştirmelerinden (aksi takdirde bu içsel dinamik kontrol altında tutulacaktır) ve ilişkinin nesnel somutluğunu tehdit etmesinden kaynaklanır. Psikologlar böylesi anların yarattığı korkuyu ve şoku, onların ilişkinin nesnel ağırlığıyla olan orantısızlığına işaret ederek, nevrotik diye mahkûm edebilirler pekâlâ. Kolayca korkuya kapılan biri aslında 'gerçekçi olmayan' biridir; onun kendi öznelliğine ilişkin reflekslerine olan bağımlılığı yanlış bir uyumu ortaya koyar. Fakat kişi bir başkasının canhıraş bir biçimde çıkardığı seslere tepki verdiğinde ancak, ilişki, iki özgür insan arasında olması gerektiği gibi, spontane bir ilişki olur; ne ki gene bu nedenden dolayı bu ilişki bir eziyet halini alır, dahası, dolayımsızlık fikrine sadakatiyle, taş kalplilik karşısında aciz kalmasıyla, bir narsisizm havasına bürünür. Nevrotik tepki gerçek duruma bodoslama çarpan şeydir, bu arada gerçekliğe uyumlulaştırılmış kişi bu ilişkiyi çoktan ölü diye addeder. İnsanların karanlık ve etkisizlikten arınması dehümanizasyonun doludizgin ilerlemesiyle doğru orantılıdır.

VIII

Değersizleşme – Kandinsky 1912'de şunları yazmıştı: '"Nihayet kendi biçimini bulan" bir ressam, huzur içinde eser vermeye devam edebileceğini düşünür. Ama ne yazık ki o ânın ("huzura erdiği" o ânın) üzerinden kısa bir süre geçtikten sonra, sonunda bulduğu biçimi kaybetmeye başladığının genelde farkına varmaz'. Anlamak konusu da bundan farklı değildir. Anlamak, sermayeden yiyerek gerçekleştirilemez. Her düşünce bir kuvvet-alandır; tıpkı bir yargının içerdiği doğruluğun onun icrasın-

dan ayrı düşünülememesi gibi, biricik doğru fikirler de kendi tezlerini aşan fikirler olmak durumundadır. Fikirler nesnelere ilişkin taşlaşmış görüşleri eritmek zorunda olduğu için, zihinsel etkinlikler toplumsal kemikleşmeyi (bir düşüncenin, kendi anlamına karşı çıkan katı bir mülk olarak savunulmasında yatan şeyleşme biçimini) hızlandırır. En aşırı radikalizme ait düşünceler bile, ısrarla savunulmaya başlanır başlanmaz (toplum rahat bir tavırla doktrini tartışarak ve böylelikle onu absorbe ederek doğruladığında) yalanlanır. Bu da kendi gölgesini teori kavramının üzerine düşürür. Sabit, tutarlı bir yapı olarak kendi anayapısı sayesinde kendi içerisinde şeyleşme ânına yataklık etmeyen tek bir teori yoktur. Onu etkin kılan şey de tam tamına budur. *Idée fixe* kavramı sadece sapkınlığa değinmez; o, aynı zamanda, teorinin bileşenlerinden biridir, izolasyona güçlü bir inancın beslendiği farklı bir an zuhur eder etmez tikel bir şeye ilişkin total bir görünüş ortaya çıkar. Kendi antiteziyle ilişkili olan fikirler de bundan bağışık değildir. En değerli teoriler bile, en azından, şeyleşmiş yorumlamaya eğilimlidir. Bu teoriler bu noktada meta toplumunun bir talebiyle gizlice uyum içerisindeymiş gibi gözükür. Zulüm manisi (*persecution mania*) gibi *idée fixe* de genellikle suç yüklemesiyle ilintilidir. Maninin sistemi, mani sistemi, yani toplumsal totalite perdesi aracılığıyla göremez. Dolayısıyla o, tek bir ilkeye hücum eder: Rousseau açısından bu, uygarlıktır; Freud için Oedipus kompleksidir, Nietzsche içinse zayıfların kinidir. Teori bu türden bir şey değilse, onun alımlanması yine de onu paranoide indirgeyebilir. Birinin şu ya da bu teoriyi savunduğunu kesin bir surette söylemek, özdüşünümden bağışık olarak, kederli şeylerin ilanına duygusuz/boş gözlerle bakmayı imlemek demeye gelir. Paranoid öğeden yoksun olan düşünürler -onlardan biri, bir panase yokluğuna ilişkin fikrini belirtmiş olsa da, Georg Simmel'dir- bir etki yaratmazlar ya da kısa sürede unutulurlar. Bu onların üstünlü-

ğünü katiyen imlemez. Hakikat tamamen paranoid olmayan bir şey olarak tanımlanırsa bu, aynı zamanda tamamen iktidarsız ve kendisiyle çatışma içerisinde olan bir şey değil (bu pratik onun öğeleri arasında olduğu ölçüde) sadece, fakat ayrıca tutarlı bir anlam yapısına evrilmeye bütünüyle muktedir olan bir şey olur. *Idée fixe*'den kaçış düşünceden kaçış haline gelir. Saplantıdan arınık düşünmenin, eksiksiz bir empirisizmin kendisi de, hakikat ideasını (bu idea, empirisistin elinde yeterince hırpalanır) feda ederken, giderek saplantılı bir hale gelir. Bu veçheden bakıldığında da diyalektik 'ya o / ya bu'dan birkaçış girişimi olarak görülmek durumundadır. Teoriyi, kuruntuya teslim etmeksizin, keskinlikten ve kibirli mantıktan kurtarma çabasıdır bu.

IX

Prokrustes – Düşüncenin boğulması neredeyse kaçınılmaz bir çift alternatiften istifade eder. Empirik açıdan bütünüyle doğrulanan bir şey (yarışmacılar tarafından talep edilen bütün kontrollerle birlikte) aklın en mütevazı kullanımı aracılığıyla her zaman önceden görülebilir. Sorular öylesine ezilip un ufak edilir ki, ilkesel olarak, bir gecekondu semtindeki tüberküloz vakalarının yüzdesinin Park Avenue'dekinden yüksek olmasından farklı bir şey zuhur edemez pek. Alaycı empirisist sabotaj bunda başarılı olur, her durumda işini yürüten bütçe yapıcıları tarafından sırtı sıvazlanan ve 'Başından beri her şeyi biliyordum'u anlatan bir çarpık gülüşle gösterilen bir sabotajdır bu. Fakat farklı olan şeyi, bilim adamlarının katkı koymak için yanıp tutuştuklarını iddia ettikleri şeyi, sırf herkes tarafından bilinmiyor diye, aynı şekilde yerin dibine geçirirler. Bu söz konusu değilse eğer, bir düşünce ancak ve ancak boş ve yararsız bir spekülasyon olabilir; oysa araştırmanın röportaj gibi daldan dala sıçraması gerekmektedir. Bu ölümcül alternatifler kötü huylu yenil-

giciliğe sebep olur. İnsanlar bir şey onun bedelini ödediği sürece bilim yaparlar. Fakat bilimin ne geçerliğine ne de sonuçlarının bağlayıcılığına inanırlar. Toplumsal örgütlenme biçimindeki değişimler birer fazlalık haline gelirse bütün bir süprüntü sevkiyatı, sözgelimi istatistikî ortalamaların soruşturulması, bir kenara atılır; biçimsel demokrasi, araştırma bürolarının basit bir batıl inancı olarak yansıtılır. Resmi sosyal bilimler prosedürü böylesi bir sükûneti sağlayan ama bu arada da ona bir reklam olarak gerçekten de ihtiyaç duyan bir parodiden daha fazlası değildir artık. Tüm bir defter tutma, yönetim, yıllık raporlar, bilançolar, önemli oturumlar ve iş gezileri aygıtı, ticari çıkarlar derinlerden çıkıp gelen genel bir zorunluluğa benzesin diye harekete geçirilir. Böylesi bir ofis çalışmasının kendi kendine hareket te geçmesi araştırma diye adlandırılır, bunun tek nedeni de onun maddi üretim üzerinde hiçbir ciddi etkisinin olmaması, buna rağmen eleştiri olarak maddi üretimin ötesine çok az geçmesidir. Araştırmada bu dünyanın ruhu kendi başına oynar, ama çocukların otobüs biletçilerini oynayıp sizi hiçbir yere götürmeyen biletlerden satması gibi. Böylesi bir ruhun çalışanlarının bir gün teori ile olgusal malzemeye değgin kendi sentezlerini başarıyla gerçekleştirecekleri (şu an buna ayıracak zamanları yoktur) yolundaki iddiaları, geri tepen aptalca bir bahanedir (burada pratik yükümlülüklerin önceliği zımnen teslim edilir). Süslü monografiler zihinsel işlemlerin dolayımlanmasıyla teori düzeyine neredeyse hiçbir zaman yükselemez, yükselse bile bu ancak alaycı bir tarzda gerçekleşir. Toplum biliminin 'hipotezler' ile 'kanıtlar' arasında mekik dokuyan o sonsuz avcılık serüveni boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir, çünkü bu hipotezlerden her biri, kuramsal bir anlam taşıyorsa tabii, salt olgusallığın o zayıf dış cephesini delip geçer; bu da, kanıtlara duyulan talep ortamında, kendisini bir araştırma olarak gündemde tutar. Müziğin gerçekte radyo üzerinden deneyimlenemeye-

ceği yolundaki düşünce, elbette ki, alçakgönüllü bir teorik fikirdir; sözgelimi belli ciddi müzik programlarına kulak kesilen coşkulu dinleyicilerin tükettikleri müzik parçalarının adlarını bile hatırlayamamasının kanıtlandığı bir araştırmaya tahvil edildiğinde, bu fikir, doğrulama iddiasında olduğu teorinin yararsız dış kabuğunu üretir. Bütün istatistiksel ölçütleri karşılayan bir grup bütün müzik parçalarının adını bilse bile bu, müzik deneyimine ilişkin olarak, adları bilmemenin kendi içinde doğruladığı müziğin yokluğuna kıyasla, daha fazla bir kanıt sunmaz. Duymadaki gerileme ancak böylesi bir tüketim sürecine yönelik bir toplumsal eğilimden çıkarsanabilir ve spesifik özellikleriyle teşhis edilir. O, rastgele yalıtılmış ve sonrasında nicelleştirilmiş tüketim edimlerinden çıkarsanamaz. Onları bilginin ölçüsü haline getirmek deneyimin yeryüzünden silindiğini varsaymak ve deneyimdeki değişimi analiz etmeye çalışırken onu 'deneyden azade' bir tarzda işlemek olur: ilkel bir kısır döngüdür bu. Pozitif bilimlerin (bu bilimlerin sonuçlarının yanında sosyal bilimler solda sıfır kalır) acemice taklit edilmesiyle gerçekleştirilen araştırmalar, doğruluğun bir garantisi olarak hayati süreçlerin şeyleşmiş kalıbına korkuyla tutunur; oysa onun biricik uygun ödevi –araştırma metotlarına uygun düşmeyen bir ödevdir bu– bu metotların içkin çelişkisinden dolayı yaşamın şeyleştiğini tanıtlamak olacaktır.

X

İmgelemsel aşırılıklar – Diyalektik teori eğitiminden geçen kişiler asli topluma, onun üyelerine, hatta böyle bir toplum kurmayı başaranlara ilişkin olumlu imgelere kapılmaya yanaşmazlar. Geçmişin izleri onları bundan caydırır; geriye dönüp bakıldığında Platon'unkinden bu yana bütün toplumsal ütopyaların karşı çıktıkları şeye benzemekte birleştiği görülür. Geleceğe sıçrayış –bugünkü koşulların temizlenmesi– havada süzülüp geç-

mişe iner. Bir başka deyişle, amaçlar ve araçlar birbirinden yalıtık biçimde formüle edilemez. Diyalektiğin, aklın hilesi doktrinine ne denli yakın düşmüş gözükürse gözüksün, amaçların araçları mubah kıldığı yolundaki maksimle, yanı sıra da bireysel kendilindenliğin parti disiplinine tabi kılınmasıyla bir ilgisi yoktur. Araçlara ilişkin o kör oyunun rasyonel amaçların egemen olması sonucu hepten yerinden edilebileceği yolundaki inanç burjuva ütopyasından başka bir şey değildi. Eleştirilmesi gereken şey araçlar-amaçlara ilişkin antitezin kendisidir. Amaçlarla araçların her ikisi de burjuva düşüncesinde şeyleştirilir: amaçlar, sterillikleri dışsallaştırılmaya güçlerinin yetmemesinde yatan 'fikirler' olarak (böylesi bir gerçekleştirilemezlik, büyük bir beceriyle, mutlaklıkta örtük olarak varmış gibi gösterilir); araçlar ise anlamsız varoluşa ilişkin 'veriler' olarak (kendi etkililiğine ya da etkisizliğine göre, ama ne şekilde olursa olsun halledilmesi gereken, kendi içlerinde akıldan yoksun olan verilerdir bunlar). Bu taşlaşmış antitez, onu üreten dünya açısından geçerliğini korumaktadır, ama bu dünyayı değiştirmeye yönelik girişimler açısından değil. Dayanışma bizi, sadece bireysel çıkarlara değil, kendi içgörümüze de tabi olmaya davet edebilir. Buna karşılık şiddet, manipülasyon ve hilebaz taktikler, hizmet etme iddiasında oldukları amacı tehlikeye sokar ve böylelikle birer araç olmanın ötesine geçmez. Dönüşüm belli bazı kimselere bağlıdır ve dolayısıyla bu kişilere dair herhangi bir ifade çok nazik bir durum yaratır. Araçlarla amaçlar arasında gerçekten de bir bölünme olduğu için, büyük bir başarının özneleri bu ikisinin dolayımsız bir birliği olarak düşünülemez. Ne ki bu bölünme, teoride, bu öznelerin ya amacın düpedüz birer taşıyıcısı, o da değilse aracın daniskası olabilecekleri yolundaki beklentiye yaslanılarak daha fazla sürdürülemez. Bütünüyle amacın hükmü altındaki muhalif, bugün, her halükârda, dost düşman herkes tarafından 'idealist' ve hayalperest biri olarak görülüp öyle-

sine horlanır ki, bizler onun iktidarsızlığını iktidarsız olarak yeniden doğrulamaktan ziyade, onun eksantrikliğine kurtarıcı bir güç atfetme eğilimi gösteririz. Ancak elbette ki, araçlara eşitlenmiş bu kişilerin içine daha fazla inanç yerleştirilemez; tarihsel yanlışın bu yanlışı düzeltme gücünden yoksun bıraktığı, teknoloji ile işsizliğe adapte olmuş, uyumcu ve sahtekâr, faşizmin muhafızlarından ayırt etmesi zor olan bu öznesiz varlıkların... Onların gerçek durumu onlara güven aşılayan fikri boşa çıkarır. Her iki tip de sınıflı toplumun gelecekte geceleyin gökyüzüne yansıtılan tiyatro maskeleridir; burjuvazi ise kendi uzlaşmazlıkları kadar kendi hatalarından da hep hoşnutluk duymuştur: bir yanda uzak düşleri ümitsizce gerçekleştirme peşinde koşan soyut, katı kişiler; öte yanda onursuzluğun torunları olarak, bu onursuzluğu defetmelerine asla izin verilmeyecek olan insan-altı yaratıklar.

Kurtarıcıların neye benzeyecekleri, onların imgesi yalan dolanla karartılmadıkça, önceden bilinemez. Ne ki, algılanabilir olan şey onların neye benzemeyecekleridir: kişiliklere ya da refleksler yığınına değil, fakat hiç değilse bu ikisinin bir sentezine, yüce şeylerin duygusuna sahip külyutmaz gerçekçilere... İnsanların yapısı en üst düzeye çıkmış toplumsal antagonizmalara zamanla adapte olduğunda, antagonizmayı kontrol altında tutmaya yeten insani yapı bu ikisinin ortalama bir karışımıyla değil, aşırılıklarla dolayımlanacaktır. Teknik ilerlemenin taşıyıcıları (bugünün hâlâ mekanize haldeki makine ustaları) kendi özel yeteneklerini geliştirirken, uzmanlaşmanın fuzuli hale geldiği bir teknolojik gelişim noktasına zaten ulaşacaklardır. Onların bilinci herhangi bir vasıf olmaksızın saf araçlara dönüştürüldükten sonra, tikel nesnelerle ilişik bir araç ve yanılma olmaktan, son heteronomous bariyer olmaktan çıkabilir; mevcut durumda onun son tuzağı, *status quo*'nun son fetişizmi (bir enstrüman olarak kendi radikal uygulayımında çözünen kendi ben-

liğinin *status quo*'su da dahil olmak üzere) olmaktan... Nihayet biraz soluklandığında kendi rasyonel gelişimi ile amaçlarının irrasyonelliği arasındaki uyuşmazlığın farkına varıp buna göre hareket edebilir.

Ne ki, aynı anda da, üreticiler teoriye her zamankinden daha fazla bel bağlamak zorunda kalırlar; bu teoriye göre, haklı bir durum fikri üreticilerin kendi ortamında, ısrarlı özeleştiri sayesinde kendisiyle tutarlı düşünce biçiminde evrimleşir. Toplumun sınıflara bölünmüş yapısını sınıflı topluma karşı çıkanlar da muhafaza eder: fiziksel emek ile zihinsel emek arasındaki şematik ayrıma uyan bu kişiler de işçiler ve entelektüeller olmak üzere iki grup halinde ayrışırlar. Bu bölünme, gerek duyulan pratiği sakatlar. Keyfi bir tutumla bir tarafa atılamaz bu. Fakat zihinsel şeylerle profesyonel olarak ilgilenen kişilerin kendileri de giderek birer teknik elemana dönüştürüldükçe, kapitalist kitle toplumunun giderek karmaşıklaşması hâlâ entelektüel olan entelektüeller ile hâlâ kendilerini işçi diye belleyen işçiler arasındaki bağlantıyı, otuz yıl öncesine kıyasla, daha yerinde kılmaktadır. Otuz yıl önce böylesi bir birliği, sanayi çalışanları tarafından dışlanan ve sol-kanat gayretkeşliklerle nüfuz kazanmaya çalışan liberal meslek erbabı burjuvalar tehlikeye atıyordu. Kafa ve kol emekçilerinin oluşturduğu topluluğun yumuşak bir sesi vardı; proletarya, kendisine salık verilen Kurt Hiller gibi simaların manevi liderliğinde, sınıf mücadelesinin bu tür ruhanileştirme girişimleriyle kontrol altına alma yolunda bir oyun oynandığının farkındaydı. Bugün, iktisadi özü hiç sarsılmaksızın yerinde duran proletarya kavramı teknoloji tarafından öylesine absorbe edilmiştir ki en büyük sanayi ülkesinde proleter sınıf bilinciyle ilgili bir sorun yoktur; entelektüellerin rolü de uyuşuk kitlenin gözünü açıp onları en aşikâr çıkarlarına duyarlı kılmak değildir artık, onun yerine zeki adamların gözündeki perdeyi çekip almaktır, kapitalizmin dayandığı şeyin proletar-

yanın sömürüsü ile baskılanmasıyla hiçbir ilgisinin olmadığı yönündeki illüzyonu (kapitalizm, proletaryayı kendisinden geçici olarak faydalandırır) teşhir etmektir. Aldatılmış işçiler, hâlâ layıkıyla görebilen ve bu aldatılmanın nasıl gerçekleştiğini onlara anlatabilen kişilere doğrudan bağımlıdırlar. Böylelikle onların entelektüellere duydukları nefret de değişmiştir. Kendisini o hüküm süren ortak duyusal görüşler arasına katmıştır. Kitleler artık entelektüellere şüpheyle bakmıyor (entelektüeller devrime ihanet ettikleri için değil, devrimi isteyebilecekleri için) ve bu suretle de onlara ne denli ihtiyaç duyduklarını ortaya koyuyorlar. İnsanlık, ancak ve ancak, aşırılar bir araya geldiği takdirde hayatta kalacak.

(İngilizce çeviri: Edmund Jephcott)

2
ADORNO, POST-YAPISALCILIK VE ÖZDEŞLİK ELEŞTİRİSİ

Peter Dews

Son birkaç yıldır, post-yapısalcılık etiketi altında gruplandırılan son dönem Fransız düşünürlerinin çalışmaları ile ilk kuşak Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Adorno'nun düşünceleri arasında tematik bir benzerlik kurmaya dair bir farkındalık geliştirildi. Aslında, belki de en şaşırtıcı şey, layıkıyla takdir görmesi gereken bu iki felsefi akımın ortak ilgilerini birbirine bağlamak için bu kadar fazla zaman geçmesinin beklenmesidir. En belirgin ortak ilgiler arasında şunlar yer almaktadır: en başta Freud ve Nietzsche'nin yazılarında ortaya serdikleri gibi, burjuva öznenin hayali özerkliği; özellikle toplumsal alandaki azımsanmayacak uygulamalarıyla bilimsel ve teknolojik aklın baskıcı işleyişi, modernist estetik deneyimin radikalleşen potansiyeli ve, en azından Adorno örneğinde, en çok gurur duyulan ama pek de kabul edilmemiş hakikatleri ortaya çıkaran kültürel ürünlerin görünüşte en sıradışı ve tesadüfi özelliklerinin neler olduğunun ortaya konma tarzı. Ayrıca, bu benzerlikler, dışarıdaki yabancılar tarafından gözlemlenmemiş, bu geleneğin içerinde bulunanların öz-bilinçlerinin bir parçası olmaya başlamıştır.

Ömrünün sonuna doğru Michel Foucault, Eleştirel Kuram okumalarında yaptığı pek çok yanlıştan kaçınabileceğini kabul etti ve kendi entelektüel güzergâhını son dönemde geriye dönük olarak birkaç defa yeniden inşa ederek kendi düşüncesini Kant ve Hegel'den başlayarak Nietzsche, Weber ve Frankfurt Okulu'na kadar devam eden 'edimselliğin ontolojisi' ile ilgili bir geleneğe yerleştirdi.[1] Benzer şekilde, Jean François Lyotard kendi post-modernizm yorumunu aydınlatmak için, Adorno'nun metafiziğin düşüşüne ve 'mikroloji'ye dönüşüne ilişkin açıklamasını, bazen katılarak bazen karşı çıkarak kullanır.[2] Son dönem Fransız düşünürleri arasında en az eklektik olan Jacques Derrida bile Walter Benjamin üzerine övgü dolu satırlar yazdı. Derrida, Benjamin'in siyasi ve mistik arasında sınırda bulunan konumunu, açıkça sempatik bulur.[3] Diğer yandan, Frankfurt Okulu'nun çağdaş Alman mirasçıları, Habermas da dâhil olmak üzere, post-yapısalcılığın içsel manzarasını irdelemeye ve onun kendi gelenekleriyle kesişim ve ayrım noktalarını değerlendirmeye başladılar.[4]

İngilizce konuşulan dünyada, Derrida tarafından geliştirilen yapı-bozumun karakteristik süreçleri ile Adorno'nun 'negatif diyalektiği' arasındaki ilişki dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu ortak ilgi, yani, dilin tarihselliğine ve değişkenliğine duyulan ilgi, felsefedeki temelciliğin reddi, egemenlik yapıları ve özdeşliğin metafiziği arasındaki gizli bağlantıların farkındalığı ve Hegel'le

---

[1] Bkz. 'Structuralism and Post-structuralism: An Interview with Michel Foucault', Telos 55, Bahar 1983, s. 200; ve 'Un Cours Inedit', *Magazine Litteraire*, 207, Mayıs 1984.

[2] Bkz. Jean-François Lyotard, 'Presentations', Alan Montefiore, ed., *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, s. 201-4.

[3] Bkz. Jacques Derrida, *La Verite enPeinture*, Paris 1978, s. 200-09.

[4] Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt 1982; Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt 1985, Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

kurulan çetrefilli aşk-nefret ilişkisi, bu iki düşünürü, kol kola felsefe yapan yoldaşlar olarak görmemize neden olur. Ancak, şimdiye kadar, bu türden karşılaştırmalardaki baskın eğilim, Adorno'nun bir tür yapı-bozumcu —bu terim daha bulunmadan—olarak sunulmasıdır.[5] Bu varsayım, metafizik karşıtı temaların daha tutarlı bir takibi ve Fransız Heideggercilerinde Frankfurt Marksistlerinden daha çok bulunabilecek (politik açıdan daha tutarlı) bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yazının temel tezi, bazı birbiriyle alakalı nedenlerden ötürü, bunun ciddi bir yanlış anlama olduğu yolundadır. Birincileyin, her ne kadar, hiç şüphesiz, Adorno'nun düşüncesinde Derridacı temaları önceleyen unsurlar olsa da, Adorno, genellikle 'arzu felsefesi' olarak bilinen yakın dönem Fransız düşüncesinin bu tarzı ile birçok yönden aynı derecede güçlü bir yakınlığa sahiptir. Bu post-yapısalcılıkta dilin kurucu rolünün abartılmasından başka bir şey değildir ve bu durum Adorno'nun çalışmasının göz ardı edilmesine ve onun hakkının teslim edilmemesine neden olmuştur. Bunun, Marksizmin materyalist vurgularına karşılık gelen bir antipati —entelektüel sol camiada bile— yarattığı ileri sürülebilir. İkinci olarak, Adornocu bir perspektiften, Derrida'nın düşüncesindeki materyalist bir karşı-ağırlık eksikliği, doğanın, özellikle içsel doğanın, ve bilincin karşılıklı ilişkisine dair hiçbir açıklamanın olmaması, 'arzu felsefesine' tek taraflı bir tepkiyi meydana getirmiş gibi görünebilir. Böyle bir noktadan, farklı post-yapısalcı düşünürler, problem karmaşasının boyutlarıyla kaçınılmazcasına çarpıtılmış bir soyutlama içerisinde uğraşır görünürler. Son olarak, Adorno'nun eleştiriye çok

---

[5] Bkz. örneğin, Rainer Nagele, 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Post-structuralism', *Boundry* 2, Sonbahar-Kış 1982-83; Martin Jay, *Adorno*, Londra, 1984, s. 21-2; ve hepsinden önemlisi, Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*; Baltimore, MD 1982, s. 73-81.

açık uzlaşma kavramı, onun tarafından basit bir 'cesaret yetersizliği', totalitarizme bir davetiye olarak düşünülemeyeceği gibi, bunun karşısındaki post-yapısalcılığın da daha çok ödün verdiği söylenemez. Bu kavram, daha ziyade, kırılgan ve soyut kalan —onların Nietzscheci kaynaklarında— bir dizi karşıtlıkların ötesinde düşünme girişiminin mantıksal sonucudur. Kısacası, özdeşlik eleştirisinin asal ortak temasını keşfetme yoluyla, düşüncenin post-modern ve post-yapısalcı tarzlarının sadece bir habercisi olmaktan çok uzaktaki Adorno'nun, siyaseten belirsiz, kendi kendini hükümsüz kılacak derecede ayrım gözetmeyen, rasyonalitenin ve modernitenin yapılarına toptan saldıran ve giderek görünür hale gelen şeylerin (yalnızca Fransa'da değil) ötesine geçip kavramsal araçlardan bazılarını bize sunduğunu göstermeyi umuyorum.

Bilincin Eleştirisi

Jean-François Lyotard, ressam Jacques Monory üzerine yazdığı 1973 tarihli makalesinde, Borges'in *Book of Imaginary Beings* adlı kitabındaki şu öykünün önemine dikkat çeker:

> On sekizinci yüzyılın birinci yarısında Paris'te yayımlanan *Lettres edifiantes et curieuses*'in bir cildinde yazdığına göre, Cizvit Rahiplerinden Fontecchio, Kantondaki sıradan insanların batıl inançları ve yanlış bilgileri üzerine bir çalışma yürütmeyi planladı. Yazdığı ilk taslak metinde hiç kimsenin yakalayamadığı Balığın değişken ve parlayan bir yaratık olduğunu, pek çok kişinin aynanın derinliklerinde onu sadece bir an gördüğünü belirtti. Rahip Fontecchio 1736'da öldü ve çalışması yarım kaldı. Yaklaşık 150 yıl sonra Herbert Allen Giles akamete uğramış bu işi devraldı. Giles'e göre, Balığa inanma, geçmişi Sarı İmparatorun efsanevi zamanlarına dek uzanan daha büyük bir efsanenin bir parçasıdır.
>
> O günlerde, aynalar dünyası ve insanlar dünyası, şimdi olduğu gibi birbirinden ayrı değildi. Ancak, oldukça farklıydılar; ne

varlıkları ne renkleri ne de şekilleri aynıydı. Her iki krallık, yani yansımalar ülkesi ile insanlar ülkesi uyum içinde yaşıyorlardı, gelip aynaların içerisinden geçebiliyordunuz. Bir gece ayna halkı dünyayı işgal etti. Onların güçleri müthişti, ama kanlı bir mücadelenin sonunda sihirli güçlere sahip Sarı İmparator galip geldi. İşgalcileri püskürttü, onları aynalara hapsetti ve onlara insanların bütün hareketlerini, bir tür rüya gibi, tekrarlama görevini zorla kabul ettirdi. Onların güçlerini, biçimlerini ellerinden aldı ve onları yalnızca yansıyan köleler haline getirdi. Bununla birlikte, belki gelecekte bir gün büyü bozulabilir.

Bunun için, ilk önce Balığın uyanması gerekiyor. Aynanın derinliklerinde çok ince bir çizgi algılayacağız ve bu çizginin rengi başka hiçbir renge benzemeyecek. Daha sonra, diğer şekiller işin içine girmeye başlayacak. Yavaş yavaş, bizden farklılaşmaya, bizi taklit etmemeye başlayacaklar. Metal ve cam engelleri kıracaklar ve bu defa yenilmeyecekler. Bu ayna yaratıklar ile yan yana olmak üzere su yaratıkları da savaşa katılacak.

Çin'in Yunnan bölgesinde, Balıktan değil ama Aynanın içerisindeki Kaplandan söz ediliyor. Onlar da, işgalin öncesinde, silahların gürültülerini aynaların derinliklerinden duyacağımıza inanıyorlar.[6]

Lyotard'a göre bu öykü, post-yapısalcı düşünürlerin çoğuyla ortaklaştığı modern öznenin bir eleştirisini özetliyor. Öznellik, düşünmeyi varsayar, kendisini deneyimlemesinde olduğu gibi bir temsil deneyimi yaşar. Ama bu temsiller yüzünden kavramların sentezleme fonksiyonuna bağlı olarak sezginin orijinal akışkanlığı, insan ve ayna dünyaları arasındaki iletişim kaybolur. Bilinç, sahne ve salon arasında bölünmüş, kendi kendine yeten, enerjinin düşüncenin enerjisine ve yoğunluğun yönelime dönüştü-

[6] Jorge Luis Borges, 'The Fauna of Mirrors', *The Book of Imaginary Beings*, Harmondsworth 1974, s. 67-8.

rüldüğü bir tür tiyatro olur. Nitekim Lyotard şunları ifade etmektedir:

> Borges, bu varlıkları birtakım güçler olarak ve bu ayrım çizgisini de [temsil edilen ve temsil arasındaki hat] bir engel olarak kurgular. İmparatoru da, kendi konumunu korumak için canavarları baskı altına alıp onları şeffaf bir duvarın öbür tarafında tutan bir Despot olarak hayal eder. Öznenin varlığı bu duvara, akışkanın köleleştirilmesine, diğer tarafta bastırılan ölümcül güçlere ve onların temsil etme işlevlerine bağlıdır.[7]

Öz-bilinç kavramı veya kendisiyle özdeş özne kavramı tarafından ima edilen zorlayıcı tekleşmeye yönelik bu protesto, elbette, post-yapısalcılığın merkezi temalarından birisidir. Bu karşı çıkış, Deleuze and Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unda Lyotard'ınkine çok yakın bir formülasyon içerisinde vuku bulur: şizofrenik parçalanma deneyimi ve kimlik kaybı, Oedipus kompleksi ile kendini oluşturmaktan bir kurtuluş olarak kutlanmaktadır. Bu, aynı zamanda, Michel Foucault'nun çalışmalarında daha dolaylı bir biçimde bulunabilir. Kariyeri boyunca Foucault'nun araştırdığı gözlem ve kapanım modelleri, bir anlamda, itkinin çarpıtılmış çok katmanlılığı üzerine kendi düzenini dayatan bilincin tarihsel olarak özel, kurumsal somut halleridir. Bu durum, Foucault'nun *Disiplin ve Ceza*'da anlattığı *Panoptikon*da net bir şekilde görülebilir. Ancak esasında, *Delilik ve Medeniyet*'e geri gidersek, Foucault burada 'saf nesneye statü bahşeden ve tamamen ona bakan bir tür mutlak öznenin deliliğini etraflıca incelemiştir.'[8] Çalışması boyunca, her yerde varolan bakış, başkalığı özdeşliğe indirger.

---

[7] Jean-François Lyotard, 'Contribution des Tableaux de Jacques Monory', *Gerald Gassiot-Talabot et al., Figurations 1960/1973*, Paris 1973, s. 155-6.

[8] Michel Foucault, *Histoire de la Folie a l'Age Classique*, collection TEL edn, Paris 1976, s. 479.

Geleneksel olarak, felsefenin alanı içerisinde sınıflandırıcı bakışın bu katılığına ısrarla en çok karşı çıkan şey belki de Hegel'den türetilen diyalektik düşünce akımıdır. Hegel'in 'yansıma felsefesini eleştirisi', deneyimden soyutlanan ve temel kabul edilen herhangi bir varsayımın zorunlu olarak kendisiyle çelişmek zorunda olduğu görüşüne dayanır. Buna, özneliğin kendisine yeten, bilginin nesnesine karşı duran ve kendisini ondan soyutlayan bir varlık olduğu varsayımı da dahildir. Hegel'in deneyim kavramı, özne ve nesnenin karşılıklı belirlenimlerinin yön değiştirmesini içerir ve ikisi arasındaki ayrımın sadece sınırlı bir bakış açısından geçerli olduğunun farkındalığı ile son bulur. Fichte ve Schelling'in sistemleri arasındaki fark üzerine yazdığı erken dönem çalışmasında Hegel, felsefe yapmanın en temel ilkesini ortaya koyar: 'Felsefeye duyulan ihtiyaç, bütün sabit karşıtlıkları geçersiz kılma ilkesine nüfuz ederek ve sınırlı olanı Mutlakla ilişkilendirerek tatmin edilebilir. Mutlak özdeşlik ilkesinde bulunan bu tatmin, bu tür felsefenin karakteristiğidir."[9] Ancak, bu alıntının açıkladığı gibi, Hegel'de özne ve nesne arasındaki ilişkinin diyalektik hareketliliği özdeşlik ilkesinden vazgeçilmesini gerektirmez. Post-yapısalcı düşünceye göre, kavramsal incelemelerin şeyleştiren karakterini ortaya çıkaran ve onu göreleleştiren Mutlak'a bel bağlamak, yani anlama işlemi, baskının kaçınılmaz bir biçimi ile sonuçlanır; çünkü bir konumdan başka bir konuma hareket, önceden belirlenmiş bir hedefe yönelmiştir. Bilincin bu serüvenine, yalnızca deneyimin toplanıp eve götürülebilecek hazinesine bir bakış ile girişilir: bu yolculuğun bireysel uğrakları sadece kendilerine zevk vermez. Hegel'in böyle eleştirilmesi, elbette aynı zamanda, toplumsal ve siyasi hareketlerin çoğunluğunu tek bir tarihin değişmez diya-

[9] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, Albany, NY 1977, s. 112.

lektiğine zorlama girişimi olarak görülen Marksizmin de açıktan ya da dolaylı olarak eleştirilmesidir.

Dolayısıyla, post-yapısalcı düşüncenin yüzleştiği temel problemlerden birisi—kendi ayırt edici özelliklerinin birçoğuna neden olan bir problem—hem öz-bilincin ve kavramsal düşüncenin baskıcı katılığının hem de olası diyalektik alternatiflerin aynı anda nasıl reddedileceğidir. Bu zorluğa bir çözüm arayışında Nietzsche önemli bir rolle karşımıza çıkar. Bunun nedeni, Nietzsche'nin eserinde, nihai oluş dünyasının akışkanlığı ile bu akışkanlığın üzerine konumlandırılan kavramların durağan sistemi arasındaki merkezi kurgusal kutuplaşmanın, gerçekliğe dair kısmi perspektiflerin hepsinin aldatıcı olduğunu ortaya çıkarmasına imkân vermesidir. Bu, aynı zamanda, yalnızca bir kimse tarafından tek başına bilinemeyen şeyi açığa çıkartacak perspektiflerin tarihsel bütünlüğünün olanaklılığını engellemektedir. Nietzsche'nin kendine özgü bileşik sözcükleri (*hineinlegen* [içerisine yerleştirmek], *hinzulügen* [içine doğru uzanmak]...), anlamın, tutarlılığın ve ereksel hareketin, boş, amaçsız, farksız ve kaotik bir dünya üzerine yansıtıldığı görüşünü yanlışlanamaz kılar. Düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılması, 1960-1970'ler Fransa'sında Nietzsche'den etkilenmiş felsefelerin ortak noktasıdır. Bunun en vurucu ve en sistematik bir şekilde incelenmesinin örneği belki de Lyotard'ın *Economie Libidinale* adlı eserinde bulunabilir. Bu eserin merkezini, bedenin yüzeyini kaplayan 'kısa ömürlü büyük ince deri' kavramı oluşturur. Bu yüzey, saf duyu veya yoğunluk noktaları üreten, durmadan hareket halindeki libidinal zihin faaliyeti tarafından süpürülür. Libidinal bandın bu tanımı, belki de en iyi felsefi deney olarak düşünülebilir. Bu deney, deneyimin öz-bilinçli öznesinin ortaya çıkışından önce deneyimin neye benzediğini araştırma girişimidir; bu girişim, paradoksaldır. Lyotard'ın görüşüne göre bu ortaya çıkış, yalnızca, yoğunluğu so-

ğutarak, enerjinin dönüşümü sayesinde söz konusu olabilir. Bu konu, Borges üzerine yorumundaki varsayımlarda daha açık kılınır:

> Verili bir libido, daha ziyade verili bir metafizik olarak düşünülmemesi gereken teatrallik ve temsil, labirent gibi bir bant üzerinde çalışmanın belirli bir türünden, bu özel kıvrımlar ve kırışıklıkları zihne kazıyan bir işlemden meydana gelir. Bunun sonu kendi üzerine kapalı bir kutudur. Sahnede, yalnızca, o andan itibaren dışsal olarak adlandırılacak, ama içselliğin de koşullarını sağlayacak itkilerin görünmesine izin verir.[10]

Bilincin temsili odası kurulduktan sonra libidinal bant, kaçınılmaz olarak tıkanır: bütün temsiller yanlış temsillerdir. Lyotard'a göre, bandın her bir dilimi 'mutlak olarak tekildir', bu nedenle onu kavramsal özdeşliklere ayırma girişimi, 'farklılıkları, heterojenlikleri, geçişleri, enerjinin stazlarını ve çoklu biçimleri reddetmeyi' ima eder.[11] İndirgenemez çokluğun ontolojik olarak onaylanması—onun az çok sofistike versiyonlarında—post-yapısalcılığın en etkili temalarından ve yaygın politik yansımalarından birisi olmuştur. Ancak, burada esinlendiğimiz, güçlüklerle dolu Nietzscheci düşünceye biraz daha yakından bakmak istiyorum.

Nietzsche'de Oluş ve Bilgi

İlk eserinden itibaren Nietzsche, nesnel gerçekliğin yeniden üretimi olan bilgi kavramıyla savaşmakla ilgilidir. Bilginin, zorunlu olarak insanların çıkarları doğrultusunda şekillendirildiğine ve onların hizmetine sokulması gerektiğine inanır. Bu düşünce, *Tragedyanın Doğuşu*'nun ana argümanıdır. Nietzsche burada, gücünün doruğundaki Yunan Tragedyası—bir artistik yaratım biçimi olarak bu tragedya, Diyonisosçu içgörü ile Apolloncu

[10] Jean-François Lyotard, *Economie Libidinale*, Paris 1974, s. 11.

[11] A.g.e., s. 294.

düzeni harmanlayarak varoluşun kaosu ve dehşetiyle yüzleşebilmiş ve bu yüzleşmeden olumlu bir sonuç çıkarabilmiştir—ile bu gerçekliğin kavramlarla kavranabileceğini öne süren Sokratik diyalektiğin safça iyimser varsayımı arasında olumsuz bir karşıtlık çizer. *Tragedyanın Doğuşu* 'nedensellik tehdidi tarafından yönlendirildiği düşünülen, varlığın en derin uçurumlarının kökenine inebileceği ve hatta onu düzeltebileceği yanılsamasını' hedef almıştır.[12] Bu kitabında Nietzsche, insan zihninin kaostan hiç hoşlanmadığını, dolayımsız sezgiden korktuğunu ve bu durumun çeşitliliği özdeşliğe indirgeyerek dünyayı basitleştirme girişimiyle sonuçlandığını vurgular. Ancak, bu düzenleme ve basitleştirme sürecinin, yalnızca 'varoluşsal' bir güvenlik ihtiyacından meydana gelmediğini, aynı zamanda sırf hayatta kalma uğruna gerçekleştiğini süren Nietzsche'de aynı derecede pragmatik güçlü bir eğilim vardır:

> Belli bir türün kendini koruması ve gücünü arttırması için, o türün gerçeklik anlayışının sayılabilir olanı yeterince kavraması, bir davranış şemasının hangi sabit temel üzerine oturtulacağını bilmesi şarttır. Bilgi organlarının gelişiminin arkasında duran motivasyon—aldanmak için birtakım soyut kuramsal şeylere gerek yoktur—korunmanın sağladığı faydadır.[13]

Nietzsche, bilginin ve hakikatin doğası üzerine telaffuz ettiği pek çok paradoksal düşüncesini bu tür mülahazalara dayandırır. Örneğin, şu ifadesi: 'Hakikat, belli canlı türlerinin onsuz yaşayamayacağı bir tür yanılgıdır.'[14]

[12] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik*, G. Colli ve M. Montinari, ed., *Slimtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlin/New York 1980, cilt I, s. 99.

[13] Friedrich Nietzsche, Walter Kaufman, ed., *The Will to Power*, New York 1967, s. 266-7.

[14] A.g.e., s. 272.

Pek çok yorumcu, Nietzsche'nin, en azından, bu iki tür hakikat arasında bir ayrım koyduğunu belirterek yarattığı şaşırtıcı ve skandal etkiyi yumuşatmaya girişti. Nietzsche'nin saldırısı, hem hakikatin uygunluğu kuramlarını hem de dilimizin ve kavramlarımızın dünyayı şekillendirdiği fikrine kadar esnetilebilecek, ama gerçekliğin doğasının derinliklerinde 'hakikat' unvanını hak edecek bir içgörüyü dışlamayan düşüncenin başarısızlığını hedef almaktaydı. Nietzsche'nin konumunu tutarlı kılacak bu girişimler metin desteğinden tamamen yoksun değildir ama Nietzsche'nin paradoksal formüllerinin hakiki bir ikileme ihanet ettiğini söylemeye götüren bir eğilime de sahiptir. Nietzsche'nin düşüncesindeki Kantçı unsur, onu tam da idealist epistemolojiye doğru iter çünkü—Kant'ın hemen ardından gelen takipçileri gibi—Nietzsche 'kendinde-şey' doktrinini tutarsız olduğu gerekçesiyle reddeder. Bu yüzden *Güç İstenci*'nde söyle der:

> Anlak, anlağın diğer türleri ile karşılaştırılamayacağı için ve de bilme kapasitesi yalnızca 'hakiki gerçekliğin' huzurunda açığa çıkacağı için kendisini eleştiremez.... Bu iddia, her türlü bakış açısından ya da duyusal-tinsel temellükten farklı olarak, 'kendinde-şey' diye bir şeyin var olduğunu varsayar. Ancak şeylere inancın bu psikolojik çıkarımı, 'kendinde şeyler' hakkında konuşmamızı yasaklar.[15]

Bu kısıtlara rağmen, Nietzsche'nin bilimin sığ iyimserliğiyle şeylerin doğasına dair Diyonisosçu alternatif anlayışını karşı karşıya getirdiği *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren, Nietzsche tekrar tekrar, kabul edilmiş doğruların karşısına nihai gerçeklik vizyonunu çıkartır. Aslında, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, Kantçı *noumenal* kavramını, bu karşıtlığı göstermek için kullanır: 'Doğa-hakikat ve kültürün kendilerini yegâne gerçeklikmiş gibi sunan yalanları arasındaki bu otantik karşıtlık, şeylerin

---

[15] A.g.e., s. 263.

sonsuz özü olan 'kendinde-şeyler' ile görüngüler dünyasının tamamı arasındaki karşıtlığa benzer.'[16] Genel olarak, Nietzsche'nin metafizik eleştirisi ve felsefenin epistemolojik ölçütler oluşturabileceği yolundaki düşünceyi reddetmesi, onu bir idealizme doğru sürükler. Bu bağlamda düşünür, bilginin yapılanının tamamen nesnenin kurulması olduğunu iddia eder. Bu esnada, bütün bilincin kendisini perspektifsel biçimde algılaması gerektiğinde ısrar etmesi, onu görüngü ve gerçeklik arasındaki ayrımın yeniden kurulması noktasına geri götürür.

Nietzsche'nin 'Bilgi ve Oluş birbirini dışlar'[17] vecizesinde özetlenen ikilemin bir benzerinin, Nietzscheci şemaların doğrudan etkisindeki post-yapısalcı düşünürlerin çalışmalarına hakim olduğu düşüncesini öne sürmek istiyorum. Freud'tan esinlenmiş zihni faaliyetin belli bir fikir veya nesne üzerinde yoğunlaşması kuramı ile Sonsuz Dönüş doktrinini kendi içerisinde eriten Lyotard'ın libidinal bant motifinin, bütün kuramsal söylemleri, yoğunluğu kurutma ve sabitleme aygıtları olarak kötülemeyi nasıl olanaklı kıldığını incelemiştik.[18] Ancak Lyotard, *Economie Libidinale*'de bel bağladığı libidonun tekçi metafiziği ile uzun süre tatmin olmayacak kadar çalışkan—ve huzursuz—bir şahsiyettir. Bunu yayımladıktan çok kısa bir süre sonra yeni bir yönelime girmesi, söylemin biçimlerinin tanımını değiştirmesi, yani kendisine ait olmayan, Wittgenstein'dan ödünç aldığı, daha az ontoloji barındıran 'dil-oyunları' kavramını 'itki aygıtları' (*dipositifs pulsionels*) olarak değiştirmesi tesadüf olamaz. Lyotard'ın durumunda, akış ontolojisinin durduğu yerden nesneleştirici bir kuramın bir eleştirisini geliştirme girişimi, onun düşüncesinin aşikâr ama geçici bir evresini yansıtır. Ancak Foucault'yla birlikte, bu girişimin ima ettiği bu gerilim, çalışmasının

---

[16] Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 58-9.

[17] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 280.

[18] Lyotard, *Economie Libidinale*, s. 295.

hem daha örtülü hem de daha kalıcı bir özelliğidir. Bu özellik, *Delilik ve Medeniyet*'te apaçık bir şekilde görülebilir. Burada Foucault, modern psikiyatrik tedavinin ve onun kuramsallaştırılmasının nesneleştirici ve yabancılaştırıcı, ama aynı zamanda ileride deliliğin ta kendisi olacak 'deneyimin tam gelişmemiş hareketine' yaklaşmanın zorluğuna karşı duyarlı doğasının eleştirisini geliştirmeyi arzular.[19] *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault bu yaklaşımdan vazgeçer: 'Deliliğin, sonradan söylemlerle ve onların genellikle çarpık oyunlarıyla, dolayımlı operasyonlarıyla organize edilmiş (tercüme edilmiş, biçimsizleştirilmiş, belki de baskılanmış) biçiminde, ne olabileceğini yeniden kurmaya çalışmıyoruz'.[20] Foucault, söylemlerin görünürde tamamen kendi nesnelerini kurduğu bir pozisyonu benimser. Ama buna rağmen çelişki devam eder, çünkü onda eleştirinin diyalektik olmayan bir biçimini geliştirme çabası vardır. Örneğin, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde, epistemolojik olanla ve ontolojik olan arasındaki salınım, cinselliğin aygıtları ve deneysel—ama kalıcı—olarak çağrılan söylem öncesi 'beden ve onun zevkleri' arasındaki karşıtlık biçiminde meydana gelir.[21] Foucault, son dönem eserlerinde, o zamana kadar uygun karşılanmayan Hegelci bir kavram olarak kötülediği öz-anayapı ve öz-dönüşüm kavramsallaştırmalarına geri dönerek, bu ikilemi önleyebilmektedir. Foucault, bilgi ve onun bilince içkin nesnesini yeniden kurduğu zaman, post-yapısalcı düşüncenin en temel öğretilerinden bir tanesinden, bunu bu şekilde yazıya dökmese de, vazgeçmiş olur. Ve de şunu sorduğu zaman: 'İnsan kendisini deli, hasta olarak algıladığında, yaşayan, konuşan ve çalışan bir varlık ola-

---

[19] Michel Foucault, 'Preface', *Histoire de la Folie a l'Age Classique*, orijinal baskı, Paris 1961, s. vii.

[20] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Londra 1972, s. 47.

[21] Bkz., özellikle, Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Harmondsworth 1981, s. 150-59.

rak kendi üzerinde yansıdığında, kendisini bir suçlu olarak yargıladığı ve cezalandırdığı zaman hakikatin oyunu, hangi vasıtayla, insana kendi varlığının düşüncesi olduğunu sunabilir?'[22] Bu, açıkça revizyonist bir geriye dönüştür.

Adorno'nun Özdeşlik Düşüncesini Eleştirisi

Post-yapısalcı konumun bu temel zorluğunu irdeledikten sonra şimdi de, Adorno ile bir karşılaştırmaya girmek istiyorum. Bu girişin en açık noktası, hem post-yapısalcıların hem de Adorno'nun, Nietzsche'ye ve özellikle de onun ahlaken sorumlu, kendisiyle özdeş özneyi anlamlandırmasına—bunun belki de en hararetli olanı *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin ikinci makalesinde yürütülen tartışmadır—pek çok şey borçlu olduğu gerçeğidir. Ancak, daha önce de söylediğim gibi, genel felsefi projeleri arasındaki aralığın değeri anlaşılmadığı için, bu paralelliklerin tamamıyla ithal edilmesi yanlış anlaşılmıştır. Bu bağlamda, en önemli ayrımlardan birisi, Adorno'nun, bilincin Nietzscheci-Freudcu doğalcı bir eleştirisinden hoşnut olmamasıdır. Onun yerine, erken dönem Alman Romantiklerinin, saf bilincin içsel olarak tutarsız olduğu felsefi keşfini kabul eder. Jochen Hörisch, aydınlatıcı bir makalesinde, Adorno'nun sürekli olarak modern özerk bireyin oluşumunun dayattığı özerkliğin kaybolmasının farkında olmasının orijinal öncüllerini göstermiştir. Adorno'nun, öznenin özdeşliği, itkinin merkezkaç eğilimlerine karşı zorla korunmalıdır, düşüncesinin izi Nietzsche'den başka Fichte'nin Schlegel ve Novalis'in felsefeleriyle eleştirel bir şekilde uğraşmasına kadar sürülebilir. Burada kısmen esinlenilen düşünce—Adorno'nun kendisininki gibi—aklın siyasi olarak gerçekleşmesi girişiminin başarısızlığının yarattığı dehşet nedeniyle, Adorno'nun öznelliğin gizli tarihini, mantıksal tutarsızlığın

[22] Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, Paris 1984, s. 13.

yarı yolda bıraktığı bireyselleşme sürecinin sancısının yarattığı çağrışımı keşfetmesidir. Hörisch şu düşünceyi savunur: 'Erken dönem romantizm, aşkın felsefenin yalnızca beyan edilmemiş çelişkilere dolanma pahasına gizleyebileceği bireyselleşme ilkesinin ve bireyin sırrının sancısını keşfeder. Bireyselleşme sancısı, kendisini aklın deneyim öncesi yapısı olarak meydana getiren, zorunlu özdeşlik ibaresinden türer....'[23] Bu eleştirinin her iki boyutu da, Adorno için hayati önemde olacaktır: hem özneyi ayıran hem de onu oluşturan çelişkinin yapısının gösterilmesi ve bu türden bir öznenin işlenmesini talep eden içsel doğanın bastırılmasına duyarlı olma. Dolayısıyla Adorno'nun modern özne eleştirisi, post-yapısalcılarınki kadar acımasızdır ve onlarınkinden farklı temellere dayanmaz. Buna rağmen bu eleştiri—Foucault, Deleuze ve Lyotard'a ters düşecek şekilde—öznel ilkenin kaldırılması çağrısıyla son bulmaz. Adorno, daha ziyade, 'kurulmuş öznellik yanılgısını kırmak için tek seçeneğimizin öznenin gücünü kullanmak olduğu konusunda' ısrar eder.[24] Sonucun farklılığının nedenlerini tam olarak anlamak için Adorno'nun kavram ve nesne, evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkiye ve Nietzsche'ninkiyle karşıtlığına dair açıklamasına geri dönmeliyiz.

Dilin ve kavramsal düşüncenin içsel olarak kurgusallaştırma ve fetişleştirme eğilimlerinin taşıdığı anlam Niezsche'nin çalışmasının yakasını başından beri bırakmamıştır. Nietzsche, erken dönem eserlerinden birisi olan 'Aşırı-Ahlaki Anlamın Yalanları ve Hakikat Üzerine'de şöyle der:

---

[23] Jochen Hörisch, 'Herrscherwort, Gott und Geltende Satze', Burkhardt Lindner ve W. Martin Lüdke, ed., *Materialien zur asthetischen Theorie: Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne,* Frankfurt 1980, s. 406.

[24] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics,* Londra 1973, s. xx. Bu metinden alınan ifadelerin çevirisi yazar tarafından değiştirildi.

> Her bir sözcük derhal bir kavrama dönüşür. Yalnızca, bir hatırlatıcı olarak, doğumunu borçlu olduğu, mutlak olarak bireyselleştirilmiş hakiki deneyime hizmet etmesi gerektiği gerçeğinden ötürü değil, ama aynı zamanda sayısız benzer duruma da doğrudan hizmet etmesi gerektiği için kavrama dönüşür ve bu da, tamamen benzer olmayan durumlara uygun hale gelmesi anlamına gelir. Her kavram bir şeyi, aynısı olmadığı şeye eşitlemekten doğar. [*Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nichtgleichen.*][25]

Nietzsche'nin eserinde, dilin 'hoyratlığı'na dikkat çekilir. Kavramların kullanımı, farklılıklara karşı kayıtsızlığı gerektirir. Nietzsche şöyle devam eder:

> Bir yaprağın asla diğer bir yaprakla tamamen aynı olamayacağı gibi, tikel farklılıklardan keyfi olarak vazgeçme yoluyla, ayrımı yaratan şey unutularak, yaprak kavramının oluşturulduğu da kesindir. Bu durum, doğada yaprakların 'yaprak' olduğu, orijinal bir biçimin olduğu fikrini uyandırır. Buna göre, tüm yapraklar, beceriksiz eller tarafından dokunur, çizilir, kesilir, renklendirilir, kıvrılır ve boyanır; böylelikle, ortaya çıkan örneklerden hiçbiri orijinal biçimin doğru, güvenilir, tam bir kopyası olamaz... Tekillere üstünkörü bir bakış bize biçimi verirken doğa, hiçbir biçim, kavram ve tür tanımaz, onun için sadece X vardır; bu da bizim için ulaşılamaz ve tanımlanamaz olandır.[26]

Bu tam olarak, kavramların, sahte, aldatıcı özdeşliğinin bir tür görünümüdür. Lyotard'ın libidinal bandını oluşturan, yoğunluğun tekil, betimlenemez noktalarının çağrışımını ya da Foucault'nun söylem öncesi, ele geçirilemez kendiliğindenliğe—ister 'delilik', ister 'direnç' ya da 'beden ve onun hazları' adı al-

---

[25] Nietzsche, 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne', *Samtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, cilt I, s. 879-80.

[26] A.g.e., s. 880.

tında olsun—tekrar tekrar ama isteksiz bir şekilde başvurmasını neyin motive ettiğini gördük.

Nietzsche'nin, 'yaprak' kavramının zavallı taklitleri olarak görülen gerçek/tekil yapraklar açıklaması, Adorno'nun 'özdeşlik düşüncesi' olarak başvurduğu süreci bam telinden yakalar. Adorno şunları kaydeder: 'Altında kavranılan varyasyon karşısında düzen yaratan değişmezlik, kavramın içkin iddiasıdır. Bu açıdan "yanlış" olan kavramın biçimi tarafından yadsınır.'[27] Ancak, Adorno bu durumun, kavramların evrenselliğinin karşısına rastlantısallığın ve tekilliğin konulmasıyla basitçe çözülebileceğine inanmaz. Bunun yerine, kavramın arkasındaki 'özdeş olmayanın', erişilemez ve tanımlanamaz X olduğu varsayımını ve 'doğanın hiçbir biçim ve kavram tanımadığı' inancının kendisinin özdeşlik düşüncesindeki evrenselin üstünlüğü ile sonuçlanacağını savunur. Adorno'nun felsefi çabası, çıplak olgusallık ve kavramsal belirlenim arasındaki ayrımın, bu ayrımı imleyen çelişkinin deneyimi aracılığıyla, ötesine geçmeye yöneliktir. Adorno'ya göre, 'özdeş olmama, yalnızca, özdeşliğin bütün olma iddiası için geçirgen değildir.'[28] Bu nedenle, Husserlci fenomenoloji üzerine yazdığı bir dizi eleştirel makaleden oluşan *Against Epistemology*'nin (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*) Giriş'inde Adorno, *Putların Alacakaranlığı*'ndan şu pasajı aktarır:

> Eskiden değişiklik, değişim, herhangi bir oluş, saf görüntünün bir kanıtı olarak veya onun bizi çıkmaz yola sevk edecek bir şey olması gerektiğinin bir göstergesi olarak ele alınırdı. Bugün, tam tersine, aklın önyargılarının bizi, bütünlüğü, özdeşliği, kalıcılığı, özü, nedeni, şeyliği, varlığı varsaymaya zorladığı

---

[27] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 153.

[28] A.g.e., s. 163.

> dereceye kadar, biz kendimizi bir yanılgıya tutulmuş, yanılgıya zorlanmış görüyoruz.[29]

Bu metnin her yana çekilebilen özelliğine karşı—bu hem Nietzsche'nin hem de onun post-yapısalcı takipçilerinin karakteristiğidir—Adorno şunu savunur:

> Değişmez olanın kaotik olana muhalefeti ve doğanın egemenliği, tahakküm edilende bir değişmezlik öğesi olmaksızın asla başarıya ulaşamazdı; aksi halde bu, öznenin durmaksızın yalanlanması olurdu. Bu öğeyi bütünüyle bir kenara atmak ve onu yalnızca öznede lokalize etmek, kavramsal düzeye ilişkin şemalar kadar *hubris*'e kapılmak demektir... Çıplak kaos (düşünümsel tin, dünyayı, sırf kendi total iktidarı için, çıplak kaosa indirger), bir saygı nesnesi olarak kurduğu kozmos kadar tinin bir ürünüdür.[30]

Adorno'nun argümanına göre saf tekillik bir soyutlamadır, özdeşlik düşüncesinin atık ürünüdür.

Bu konumun iki önemli içermesi şunlardır: Birincisi, post-yapısalcı düşüncenin tekilliğini izole etme girişimi, soyutlamanın başka bir biçimiyle geri tepecektir. İkincisi de, dolayımsızlığın yanlış anlaşılması, gerçekte, son derece dolayımlanacaktır. Bu gizli tuzaklar, Lyotard'ın *Economie Libidinale*'deki 'arzu felsefesi'yle açık bir şekilde örneklendirilmiştir. Kısa ömürlü yoğunluklardan oluşan libidinal bant kavramı, şu koşulu tasavvur etme girişimidir: Nietzsche'nin ortaya koyduğu gibi 'hiçbir an, bir diğer an için değildir'. Ama eğer her bir an, bir amaca veya bir anlama ya da bir önceye bir sonraya başvurulmadan, onun ötesinde hiçbir şeyle ilişkisi kurulmadan, tamamen eşsiz bir şekilde değerlendirilirse, her bir an içerisinde sahip olunan şey

---

[29] Nietzsche, *Götzendammerung, Samtliche Werke, Kristische Studienausgabe*, cilt 6, s. 77, Theodor W. Adorno, *Against Epistemology*, Oxford 1982, s. 18-19 (çevirisi yazar tarafından değiştirildi).

[30] A.g.e., s. 18.

paradoksal ve monoton bir şekilde aynı olur. Lyotard'ın 70'lerin ortalarında yayımlanan eserinde, herhangi bir eylem, herhangi bir söylem ya da estetik bir yapı, aynı derecede, yoğunluğun taşıyıcısı olarak, iyi—ya da aynı derecede kötü—olur. Buna ek olarak, Lyotard'ın kendi çağrışımları görünürdeki kendi niyetine ihanet eder, çünkü bu türden yoğunlukların tamamen zihnin bir konu veya bir nesne üzerine yoğunlaşmasına indirgenemeyeceğini, ama onların dikkate değer belirli durumlar tarafından, sembolik olarak inşa edildiklerini/renklendirildiklerini açık hale getirir:

> Bir gözün yavaş, hafif, niyetli bakışları... ve sonra aniden, baş geriye çevrilir ve tek bir profilden başka hiçbir şey kalmamıştır, o da Mısır'dır. Mısır'ı sarmalayan sessizlik libidinal banda dek uzar, libidinal bant Mısır'ın bedeninin bir parçası gibi görünür. Bu bölgeler de sessizdir, yani yoğundur. Su taşkınlıkları, sessizce ve devamlı olarak 'onun' bölgelerine, yamaçlardan aşağı doğru hareket eder.[31]

Adorno'nun, bu zorluklardan, Hegelci bir pozisyonu destekleyerek kaçınmadığını aklımızda tutmamız gerekir. Birliğin tekillere dayatıldığı ve soyut evrenselin kendi kavramıyla bir çelişkiye girdiği, kendisinin de keyfi ve tikel bir varlığa dönüştüğü konusunda Adorno Hegel'e katılır. Ama Hegel'in çözümüne—içkin ve kendi kendini gerçekleştiren bir evrensel düşüncesine—katılmaz. Hegel'in çözümü, böyle bir evrenselin üstünlüğüne meydan okuma konusunda başarısız olur. Özdeşlik düşüncesi, Hegelci bir biçimde bile, kendi amacını geçersiz kılar çünkü özdeş olmayanı nesnenin kendisine indirgeyerek, sonunda eli boş bir şekilde geri gelir. Adorno'ya göre, bu çelişkinin yaşantılanması, düşünümün, özdeş olmayanın artık izole edilmiş bir tikel olarak görülmediği bir konuma doğru, daha ileri bir hamlesine yol açar; ama oradan da tikel, özdeşlik dü-

---

[31] Lyotard, *Economie Libidinale*, s. 40.

şüncesi yoluyla varlığa geri dönmeye zorlanır. Şimdi bu tikel, diğer tikellerle ilişkilerinin bir motifi içerisinde konuşlanmış olarak görülür, yani o kendi kimliğini tanımlayan tarihsel çökeltili bir 'dizilim'dir. Adorno şunları ifade eder: 'Özdeş olmayana içkin olan şey, kendisi olmayan şeyle ve ondan geri çekilen dondurulmuş özdeşliğin kurumsallaşmasıyla kurduğu ilişkidir... Nesne, kendisini, bulunduğu dizilimin bilincinde olduğu monadolojik dayatmaya açar...'[32] Bu bilinç, kendi sırası geldiğinde, sadece kavramların—hiyerarşik bir düzenin zıttı—bir 'dizilim' ile ifade edilebilir. Bu kavramlar, onların arasındaki farklılıklardan kaynaklanan gerilimden türeyebilir. Yani, şeyin kendisinin özdeş olmaması, 'şeyin özdeşliklerine karşı onun kendi kimliği olacak' bir açıklık meydana getirir.[33] Diğer bir ifadeyle, Adorno için, kavramsal düşünce ve gerçeklik arasında zorunlu bir çatışma olmadığı gibi, Bilgi ve Oluş arasında da kaçınılmaz olarak karşılıklı birbirini dışlama yoktur. Sorun, yalnızca bu türden bir kavramsal düşünce tarafından yaratılmaz, kavramın üstünlüğü varsayımı tarafından yaratılır. Bu varsayım, zihnin total sürecin ötesine geçtiği ve kendisini bir an olarak bulduğu bir sanrıdır. Post-yapısalcı düşüncenin ontolojisini kurduğu gerçekliğin bu karakteri, esasında, sadece, özne ve nesne arasındaki dengeden yoksun, bilincin tarihsel olarak köhnemiş buyurganlığının bir yansımasıdır. Adorno'ya göre, 'birbirinden ayırdığımız şeyler, bilincimizin yapısı onu birlik için mücadele etmeye zorunlu kıldığı sürece ve de bütünsellik talebi onunla özdeş olmayan her şeyin ölçüsü olduğu sürece, olumsuz, uyumsuz, birbirinden farklı görünecektir'.[34]

[32] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 163.

[33] A.g.e., s. 161.

[34] A.g.e., s. 5-6.

Yapı-bozum ve Negatif Diyalektik

Şimdiye kadar anlatılan argümanı özetlemenin bir yolu, Adorno'ya göre, özdeşliğin zorunlu özelliklerinin, kendi iç çelişkilerinden ayrılamayacağıdır. Özdeşlik, yalnızca, kendi özdeş olmama ânını kabul ederek, kavramsal açıdan yeterli hale gelebilir. Ancak, Nietzsche'den etkilenmiş Fransız düşünürlerinin daha doğalcı açıklamasına göre, bilincin eleştirisinin mantıksal boyutu tamamen eksiktir. Benlik, sorunsuz bir şekilde, kendiliğindenliğin ve itkinin tekilliğinin içsel olarak tutarlı dışlayıcısı biçiminde tasvir edilir. Bu durum, zıtlığın sadece, öz-bilincin 'birliğinden' yoğunlukların dağılmasına ya da Oedipal özneden 'arzulayan makineler' metafiziğine kadar, kendi kendini geçersiz kılan bir sıçrayış şeklini alabilmesiyle sonuçlanır. Bunun tersine, Jacques Derrida'nın çalışmasında, tamamlayıcı bir tekyönlülük oluşur: Saf kendiyle özdeş olma kavramında saklı çelişkilerin araştırılmasının lehine, Nietzsche'nin düşüncesinin doğalcı boyutu nerdeyse tamamen dışlanmıştır. Diğer bir deyişle Derrida, diyalektik tutkusunu Adorno ile paylaşır. Derrida, felsefi zıtlıkların bir diğerinin içerisinde bölündüğü beklenmedik yöntemlere karşı duyarlıdır, ama bu kaygıyı, öznenin doğal-tarihsel kökeni ile ilişkilendirmeyi başaramaz.

Bu başarısızlığın belirtilerini belki de en iyi, Adorno'nun ve Derrida'nın Husserlci fenomenolojiyi eleştirilerindeki benzerlik vurgulayabilir. Bilinç ve doğa arasında pek çok yakınlık olduğunu bildiren Merleau-Ponty gibi Adorno da, Husserl'in aşkın indirgemesinin olanaklılığına itiraz eder:

> İdealist bir kimse, aşkın olandandan soyutlanmış bilincin yaşamının olanaklılık koşullarını arayabilir—bu koşullar, bilinçli yaşamının belirli ve birtakım olgusallıklarına başvurur. Onlar, 'kendile-

rinde' geçerli değillerdir... Aşkının en katı kavramı, olgusallık ile karşılıklı bağımlılığından kendisini kurtaramaz.[35]

Ancak, Adorno'nun 'karşılıklı bağımlılık'tan bahsederken, kesinlikle hiçbir şekilde, bilincin ampirist ya da doğalcı indirgemeciliğine neden olmayı istemediğini belirtmemiz gerekmektedir. Aksine onun argümanı basitçe şöyledir: 'zihnin olmama ânı, varolmayla öylesine iç içe geçmiştir ki onu düzgünce dışarı almak, onu nesneleştirmek ve yanlışlamak ile aynı anlama gelecektir.'[36] Bir materyalist olan Adorno, özne ve nesne diyalektiğini metafizik bir tekçilik içerisinde çökertme girişimlerine direnirken, bilincin doğaya demirlemesini savunur.

Öte yandan, Derrida'nın düşüncesinde, aşkın indirgemenin olanaklılığı asla böyle sorgulanmamıştır. Daha ziyade, yapıbozum, Derrida'nın 'silinti'—aynı anda feshetme ve koruma—olarak adlandırdığı, ama Hegel'in *Aufhebung* [kapsayarak aşma] kavramına yakın bir müdahalede, aşkın bir bakış açısı içerir. Böylece Derrida *Of Grammatology*'de, aşkın eleştirinin bir ötesi ve bir dışı olduğunu, dolayısıyla da aşkın *arche*nin değerinin, kendisinin silinmesine izin vermeden önce, zorunluluğunu hissettirmesi gerektiğini söyler.[37] Bu müdahalenin Derrida için ifade ettiği şey, metafiziğin daima üstesinden gelmeyi düşlediği, aşkın olanla edimsel olan arasındaki indirgemenez bir boşlukta ısrar etmek değildir, ama daha çok, 'indirgemenin bir indirgemesidir', açıkça 'ultra-aşkın metin' olarak tarif ettiği düzeye geçiştir. Derrida'ya göre, Husserl'in aşkın öznellik kuramının dayandığı öz-varlık kavramının tutarsızlığı, metafizik düşüncenin başka karakteristik karşıtlıklarıyla birlikte, aşkın özne ve onun nesnelerinin bir bağlamda—yorumlanmasını oldukça rahatsız

---

[35] Adorno, *Against Epistemology*, s. 226-7 (çevirisi yazar tarafından değiştirildi).

[36] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 201-2.

[37] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Londra 1976, s. 61.

edici bulduğu—daha yüksek bir varolmama (en yaygın adıyla *différance*) ilkesinin 'etkileri' olduğunu ortaya çıkartır. Sonuç, yani nihai felsefi pozisyon, dikkate değer derecede Hegel öncesi bir idealizmdir. Bütün belirlenimlerden yoksun mutlak fark, mutlak özdeşlikten ayrılamayacağı için, Derrida'nın bütün yinelemenin, idealin kaynağı olan izi—ki, bu iz, gerçekten daha fazla ideal, algılanabilir olandan daha düşünülebilir, donuk bir enerjiden daha saydam bir gösterge değildir[38]—çağırması, belki de genç Schelling'in *Identitats philosophie*'sine yirminci yüzyıldaki en yakın benzerliktir.

Dolayısıyla, Derrida'nın, herhangi bir doğalcı andan kaçınan, kendisiyle özdeş öznenin bir eleştirisini geliştirme girişimi, Lyotard'ın tekçi libido metafiziğinden daha makul olmayan bir pozisyonla sonuçlanıyor gibi görünmektedir. Her ne kadar Adorno Derrida'nın pozisyonu ile doğrudan karşılaşabilecek kadar uzun yaşayamadıysa da, yapı-bozumun karşılıklı asimilasyonlarına, onun güncel karşılaştırmalarına ve negatif diyalektiğe Adorno'nun muhtemel tepkisi, Derrida üzerinde de şüphesiz çok önemli bir etkisi olan Heidegger'in düşüncesinin eleştirisinden türetilebilir. Heidegger, varlıkların salt bilincin nesnesi olmaktan 'fazlası' olduklarını iddia ederken haklıydı, ama Adorno'nun bakış açısından, 'Varlık' başlığı altında bu daha 'fazla'yı işlemekle, onu, kendisini bozguna uğratan soyut bir maddeye dönüştürür:

> Felsefenin ifade edemediğini dolayımsız bir tema haline getirmekle Heidegger, bilincin hükümsüz kılınması noktasına kadar felsefeye set çeker. Cezalandırma yoluyla, onun kavramlarıyla, kaynağın üzeri örtülür ve üzerini açmak istediği şey, felsefe içgörüsünden çok daha acınası halde kuruyup kalır, boş yere yok edilir ve felsefe dolayımıyla ifade edilmeyecek olana doğru yönelir.[39]

---

[38] A.g.e., s. 65.

[39] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 110.

Adorno'ya göre, 'Varlık' sözcüğünü bildiren deneyim her ne ise, o yalnızca varlıkların dizilimi sayesinde ifade edilebilir. Öte yandan Heidegger'in felsefesinde, bir ilişkinin indirgenemezliği, kendisini bir son kerteye dönüştürür. Özne-nesne ayrımını aşan bir Varlığın çağrışımında, 'dolayımın uğrağı, izole ve o suretle de dolayımsız olur. Ancak dolayım, özne ve nesne kutupları kadar az bir şekilde gerçek bir varlığa bürünebilir; o, yalnızca varlıkların diziliminde geçerlidir. Dolayım, dolayımlayanla dolayımlanır'.[40] *Mutatis mutandis* Derrida'nın *differance* kavramının, farklılaştırdığı şey tarafından farklılaştırılması olduğu iddia edilebilir. Doğa ve kültür, gösterilen ve gösteren, nesne ve özne... aralarında bir fark olmasaydı bunlar hiçbir şey olurlardı. Bu doğru olmakla birlikte, özdeş olmamanın özdeşlik üzerindeki *mantıksal önceliğini* sağlamak için yeterli değildir—ki, bu da Derrida'nın felsefi duruşu için hayati bir öneme sahiptir. Onun konumuyla—öznellik, tıpkı nesnellik gibi, *differance*'ın bir etkisidir, bir *differance* sistemine yazılmış bir etkidir[41]—Adorno'nun arasındaki fark, *Negatif Diyalektik*'ten alınan aşağıdaki pasajda net bir şekilde ortaya konulmuştur:

> Özne-nesne kutuplaşması, kolaylıkla, bütün diyalektiğin içerisinde yer alabileceği diyalektik olmayan bir yapı olarak ele alınabilir. Ama her iki kavram da, düşünümden kaynaklanan kategorilerdir, birleştirilmemesi gereken bir şeye yönelik formüllerdir; hiçbir şey olumlu değildir, baştan sona olumsuzdur. Bununla birlikte, özne ve nesne farkı, sırası geldiğinde olumsuzlanmamalıdır. Onlar ne bir nihai ikiliktir ne de onların arkasında gizli bir nihai birlik vardır. Birbirlerinden ayrıldıkları kadar birbirilerini—bu türden bir oluşturma yoluyla—oluştururlar da.[42]

---

[40] A.g.e., s. 99.

[41] Jacques Derrida, *Positions*, Londra 1981, s. 28.

[42] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 176.

Ayna ve Büyü

Bu noktada post-yapısalcı düşünürlerin ve post-yapısalcılıktan etkilenmiş edebiyat ve siyaset yorumcularının, özdeşliğin Nietzscheci eleştirisine ve diyalektik düşüncenin zorlayıcı bütünlemelerine karşı çıkmak için, sık rastlanan girişimlerinin dirençli zorluklarla kuşatılmış olduğu açıkça görülecektir. Adorno, son dönem Fransız düşüncesinde hiç de az olmamak kaydıyla, pek çok yönden özdeşlik düşüncesinin en sinsi, en kaçınılmaz biçimi olan Hegel diyalektiğini eleştirir. Ancak, aynı zamanda, onun derinlerdeki diyalektik duyarlılığı tikelliğin, çeşitliliğin ve özdeş olmamanın kendisine verdiği keskin önceliğin, kendini bozguna uğratan dinamiğini algılar. Deleuze'de veya Lyotard'da öznenin düşünümsel birliğinin çözülmesi, sınırsız akışın kayıtsızlığına ya da yoğunluğun monoton tekrarına yol açar yalnızca. Öte yandan, Derrida'nın çalışmasında, bilincin Nietzscheci ve Freudcu eleştirilerindeki materyalist safrayı atmak, 'ilk felsefe'nin yeni bir türü olan *differance*'ın devreye sokulmasıyla sonuçlanır. Oysa Adorno'ya göre, özdeş olmamaya, özdeşlik ilkesinin bütünüyle terk edilmesiyle saygı duyulamaz. Adorno şöyle yazar:

> Özdeşliği kendinde-şeyin kavramına uygunluğu olarak tanımlamak *hubris*'tir; ama özdeşlik ideali, basitçe bir köşeye atılmamalıdır. Şeyin kavramla özdeş olmadığı sitemiyle yaşamak, kavramın şeyle özdeş olma haline duyduğu hasrettir. Bu, özdeş olmamanın anlamının, özdeşliği nasıl içerebildiğidir. Özdeşlik varsayımı, aslında, saf düşüncenin, formel mantığa kadar uzanan tüm yolun ideolojik unsurudur; ama içerisinde saklı olan, ideoloji uğrağının hakikatidir, hiçbir çelişki, hiçbir antagonizma olmaması gerektiğine dair verilen taahhüttür.[43]

---

[43] A.g.e., s. 149.

Bu argümanı aklımızda tutarsak, belki de, Borges'in öyküsüne, başladığımız yerden daha içgörülü olarak geri dönebilecek bir konuma geliriz. Ayna-hayvanların bastırılma öyküsünü, sadece bilincin libidinal eleştirisi açısından değil, ama aynı zamanda Horkheimer ve Adorno'nun ilk olarak 1940'ların başlarında formüle ettikleri ve *Negatif Diyalektik*'i ve *Estetik Kuramı*'nı payandalamaya devam eden 'Aydınlanmanın Diyalektiği' bağlamında da yorumlanabileceği zaten açık olacaktır. Hayvanların yansımalara dönüştürülmesiyle sunulan dürtülerin insansılaştırılması, gerçekte bir tür benlik tarafından hakimiyet ile sonuçlanır. Ama bu hakimiyet, korkunç bir izolasyon pahasına elde edilmiştir. Adorno *Negatif Diyalektik*'te, kendi içkinliğinin sınırlarına çaresizce hapsolmuş öznenin acısına tekrar tekrar geri döner. Zavallı özne, kendi yansımasına dönüşmeyen, dışsal herhangi bir şeyle temas edemez. Bu izolasyondan sıyrılma ihtiyacı, öznelliğin bağrındaki gerilimi meydana getirir. Bunu, genel olarak post-yapısalcılar anlayamazlar ya da anlamak istemezler. Bu yetersizlik, hikayenin Lyotard'ın kendi yorumunda açıklamakta başarısız olduğu önemli boyutlarını akla getirir.

Birincisi, Lyotard, hayvanların cezalandırılmasını ve sürülmesini, baskının ve kontrolün basit bir güç kullanımı olarak tanımlarken Borges, İmparatoru, kendi 'sihir sanatını', hayvanları bir büyünün etkisi altına sokmada kullanan kişi olarak tanımlıyor. Büyü kavramı, Adorno'nun felsefesinde, dikkate değer bir biçimde, önemli bir role sahiptir. Büyü, zorlamanın maddi olmayan ve görülemeyen özel bir biçimini oluşturabileceğinden, bir büyüden söz etmek, eylemlerin aynı anda özerk ve bağımlı olduğu ve abartılı öznel özerklik yanılsamasını da beraberinde getiren, ama yine de bireyler tarafından yürütülen, zorlayıcı bir kendilik durumunu akla getirir. Diğer bir ifadeyle büyü metaforu, sosyalleşme süreçlerinin hem etkinleştirici hem de baskılayıcı özelliklerini ele geçirir. Bu durum, insanın kendisini korumak

için doğayı zapt etmesi olarak betimlenir. Adorno *Negatif Diyalektik*'te şöyle der: 'Büyü, dünya tininin öznel bir biçimidir, yaşamın dışsal süreçleri üzerindeki önceliğinin içsel olarak güçlendirilmesidir'.[44] Daha sonra Habermas'ın Eleştirel Kuram'ında, dışarıdaki doğanın araçsal hakimiyetinin ve içsel doğanın baskısının bu paralelliğine itiraz edilecektir. Habermas, Adorno'nun şu içermesinden kaçınır: Doğadan özgürleşme, toplumsallaşmayı ve araçsal eylemi, tarihsel gelişimin kategorik olarak farklı boyutlarına atfederek, tüm iletişimsel duyarlılığın kapatılması gerektirir. Bununla birlikte Adornocu versiyonunda, Eleştirel Kuram'ın pozisyonunun post-yapısalcılar karşısında belirgin bir avantajı vardır. Lyotard gibi figürler kendilerini, yalnızca oradan benliğin feshedilmesi gereken hakimiyetini, keyfi bir zorlama olarak duyurabilecekleri (bunun yapılıp yapılamayacağı, bir bakıma daha sorunlu bir şeydir) bir köşeye zorlarken, Adorno zorunlu özdeşliğin, gelecekteki bir an uğruna kurban edilmesini, insanların doğaya körü körüne boyun eğmekten kendilerini özgürleştirebilmeleri için tarihin belli bir aşamasında zorunlu olan bir şey diye algılar. Bu kapsamda, böyle bir özdeşlik, zaten, özgürlük ânını içerisinde barındırır. Buna göre, 'kendilik büyüsü' doğal zorlamanın basit bir uzantımı olarak görülemez. Her ne kadar bu süreci tam olarak idrak etmek toplumsal ilişkilerin dönüşümünden ayrılmaz olsa da, o daha çok, onu oluşturan özne tarafından aksettirilerek bozulabilecek bir yanılsamadır. Ayrıca, böyle bir atılımın sonucu, Lyotard'ın 'sıvı ve ölümcül güçler' olarak tanımladığı, ama aslında, kendi özdeş olmayan uğrağında geçirgen olan hakiki bir özdeşliğin, kendi kendisini geçersizleştiren bir baskını olmazdı. Post-yapısalcılık ve Eleştirel Kuram arasındaki başat farklardan biri-

---

[44] A.g.e., s. 344.

si, Adorno'nun 'özneyi sadece sınırladığımız zaman bile, onun gücüne bir son veririz' itirazıyla özetlenebilir.[45]

Bu bizi ikinci noktaya getirir. Lyotard ayna-hayvanları 'canavarlar' olarak tanımlarken, Borges Kanton halkının aynanın yaratığının 'hiç kimsenin yakalayamadığı değişken ve parlayan' bir balık olması gerektiğine inandıklarını; Yunnan'da da onun bir kaplan olması gerektiğine inandıklarını belirtir. Adorno'nun düşüncesinde, özdeş olmayanın özdeşlik düşüncesine görünmesi ikili bir boyuta sahiptir: bir yanda, sürekli olarak bizim kavrayışımızdan kaçan, boş ümitler uyandıran güzellik; diğer yanda, kontrol edilemez ve onu kontrol etme ihtiyacımızın aşırılığı yüzünden tehditkâr olan bir şey. Buna rağmen, aynayı parçalasak da ('arzu filozoflarının' çözümü budur), Derrida'nın yaptığı gibi, hem insan dünyasının hem de yansıma dünyasının görünmez bir yüzey tarafından üretilmiş sonuçlar olduğunu iddia etsek de, bu yaratıkla ilişkiye geçemeyiz. Bunların yerine, bu ilişkiyi kurabilmenin tek yolu, İmparatorun hayvanlara ve gördüğümüz gibi kendisine de, yapmış olduğu büyüyü bozmaktır.

Ancak, Borges'in öyküsünden çıkarılacak dersler ve Adorno'nun felsefi konumu arasındaki önemli ayrımı vurgulamadan bu makaleyi sonuçlandırmak doğru olmaz. Bu öykü bir ütopyayı akla getirmektedir, ama Borges onu, uzak ve geri döndürülemeyecek bir geçmişin içerisine yerleştirmiştir. Borges şöyle der: 'Efsanevi zamanlarda, aynalar dünyası ve insanlar dünyası ... birbirinden ayrı değildi. Ayrıca, oldukça farklıydılar; ne var-

---

[45] A.g.e., s. 183. Post-yapısalcı bilinç eleştirisi, Nietzsche'nin tikellik ve kavramsal özdeşlik arasındaki ayrımını istismar ederken, başka bir açıdan, Nietzsche'ye oldukça sadakatsiz davranır. Dürtünün içerisinde çözülmeyi desteklemekten çok uzak duran Nietzsche, bütünsel olarak—diyalektik olarak da denilebilir—acıyla elde edilmiş öz-disiplin gücünün, disiplinden kurtulmanın önkoşulu olduğunun farkındadır.

lıkları ne renkleri ne de şekilleri aynıydı. Her iki ülke, yani yansımalar ülkesi ile insanlar ülkesi uyum içinde yaşıyorlardı, gelip aynaların içerisinden geçebilirdiniz.' Borges'in versiyonunda, bu ilk anlaşma, insan türü tarafından nihai bir zaferi hedefleyen, ama geçici olarak püskürtülen bir saldırıyla, doğanın açıklanmayan saldırısıyla bozulur: 'bir gün gelecek ve büyü bozulacak, işte o zaman hayvanlar bir daha yenilmeyecekler'. Adorno, tarihte böyle feci bir sonuç olabileceği olasılığını reddetmez. Bazıları 'aynaların derinliklerinden gelen silah takırtılarının' son istilayı önceleyeceğine inanacaklardır. Bunun, bizim yirminci yüzyılın sonlarındaki kulaklarımıza, dört dakikalık nükleer bir uyarı gibi anlamlı geleceği şüphesizdir. Ama Adorno böyle bir sonun kaçınılmaz olmasına itiraz eder. Bizim tarihsel ikilemimiz, esasında, insanlar arasında, doğa ve insanlık arasında bir uzlaşının zaruri maddi önkoşullarını içerir. Bunlar, egemenliğin ve öz-zorlamanın bir tarihi yoluyla tesis edilebilirdi. Ancak, egemenlik ve zorlama, artık neredeyse durdurulmaz bir ivmeyi inşa etti. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te yazdığı gibi, 'ebediyete dek kendini korumak, zor ve şüpheli olduğundan, teknoloji kendini korumayı daha kolay hale getirdikten sonra bile, aletin gücü, benlik dürtüleri, karşı konulmaz kalmaya aynen devam eder'.[46] Bu ikilem karşısında, Adem ile Havva'nın dünyaya gelmeden önceki masumiyetin ve bozulmamışlığın uyumuna özlem duymak, boyun eğer bir şekilde, muhafazakar bir yanılgının içerisine düşmektir. Bununla birlikte, Borges'in barışçıl bir karşılıklı değişimi akla getirmesi, yani insan ve ayna dünyaları arasındaki değiş-tokuş, özdeşlik olmadan yakınlık, baskıcı bir birlikten ziyade hakimiyet olmadan farklılık imgesine oturur. Adorno, bu imgenin 'hiçbir çelişkinin, hiçbir antagonizmanın olmayacağı yolunda' verdiği o zımni vaade inanır.

---

[46] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 349.

3
ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ

Seyla Benhabib

[...]

Institut für Sozialforschung [Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü] üyeleri ve yakın çevresindekiler (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock ve Walter Benjamin), Sovyetler Birliği'ndeki ilk sosyalizm deneyiminin hayal kırıklığı yarattığı, özellikle de Avrupa'da faşizmin ve Avrupalı Yahudilerin katledilmesinin kapitalizmden devrimci bir çıkışa dair bütün umutları tıkadığı bir zamanda, kendi kuramlarını geliştirdiler.[1] İşte böyle bir ortamda, eleştirel kuram 'radikal bir biçimde öteki'yi düşünme görevi ile karşı karşıya kaldı.

Martin Jay'in *The Dialectical Imagination* adlı eserine 1971'de yazdığı Önsöz'de Horkheimer şöyle der: 'Bu dünyadansa, bütünüyle ötekine [*ein ganz Anderes*] ulaşma çabası, başlıca toplumsal-felsefi itici güç olmuştur... Son sözü, dünya üzerindeki terörün söylememesini ummak, kesinlikle, bilim dışı bir dilek-

---

[1] Max Horkheimer, Martin Jay'e Önsöz, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research,* 1923-1950, Boston, MA 1913, s. xii.

tir'.[2] Burada Horkheimer, felsefi hakikat ile bilimsel hakikati birbirinden ayırır ve felsefeye de 'bütünüyle öteki'ni düşünme görevi verir. Horkheimer'ın 1937'de yazdığı 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram' adlı makalesiyle *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta başlayan tartışmaya cevabında Marcuse, bu noktayı daha güçlü bir şekilde formüle eder:

> Hakikat varolan toplumsal düzende gerçekleştirilemediği zaman, varolan toplumsal düzen, hakikati, bir ütopya olarak varsayar.... Böyle bir aşkınlık, hakikate karşı değil, ondan yana konuşur. Ütopya unsuru, örneğin, en iyi devletin, en yoğun hazzın, mükemmel mutluluğun, ebedi barışın, vb. tesis edilmesi gibi, uzun zamandan beri felsefedeki tek ilerici etken olmuştur... Eleştirel kuramda inatçılık, felsefi düşüncenin sahici niteliği olarak korunacaktır.[3]

Bu formülasyonlardan hiçbiri, Frankfurt Okulu'nun üyelerinin 1930'larda geliştirdiği 'eleştirel kuram' adıyla bilinen toplumsal-bilimsel araştırma ve felsefi düşünümün benzersiz karışımını layıkıyla anlatamaz.[4] 'Tarihsel maddeciliği kendine' (Korsch)

---

[2] A.g.e.

[3] Herbert Marcuse, 'Philosophie und kritische Theorie', Horkheimer ve Marcuse, İkinci Kısım, 'Philosophie und Kritische Theorie', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, s. 637; kendi çevirim. Bu iki yazarlı metindeki Marcuse'nin bölümü, Horkheimer'ın 'Traditional and Critical Theory', (*Critical Theory: Selected Essays*, çev. M. J. O'Connell, New York 1972) adlı eserinin İngilizce çevirisinde yer almamıştır.

[4] Jay, *The Dialectical Imagination*; David Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley ve Los Angeles 1980; Andrew Arato ve Eike Gebhardt, ed., *The Essential Frankfurt School Reader*, New York 1978. Held, Arato ve Gebhardt Frankfurt Okulu'nun hem kendi çalışmalarının hem de onlar üzerine yapılmış çalışmaların çok yardımcı olacak bir listesini kaynakçalarında sunuyorlar. Son yıllarda, Frankfurt Okulu'nun Amerika Birleşik Devletleri'ndeki saygınlığını zedelemeye yönelik, politik dürtülerin motive ettiği, pek çok çalışma yapıldı. Bunlar arasında, Zoltan Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno*, New York 1977; George Fre-

uygulayarak, Marksist ekonomi politiğin olanaklılığının tarihsel koşullarını analiz edebildiler ve böylelikle serbest piyasa kapitalizminden yeni bir toplumsal biçime—ki bu da muğlak bir biçimde adlandırdıkları 'devlet kapitalizmi'dir—'geçişin eleştirel kuramı'nı ifade etme görevi ile karşı karşıya kaldılar. Onların bu çabaları, Marksist toplumsal eleştirinin ve ideolojilerinin eleştirisinin anlamını değiştirdi.

[...]

1. Ekonomi Politiğin Eleştirisinden Araçsal Aklın Eleştirisine

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün araştırma programının evrimi üç farklı evreye ayrılabilir: 1932-37 arası 'disiplinler arası materyalizm' evresi, 1937-40 arası 'eleştirel kuram' yaklaşımı ve 1940-1945 dönemine damgasını vuran 'araçsal aklın eleştirisi'.[5] Bu geçişlerin her biri fırtınalı bir döneme ait tarihsel deneyimlerin ardından gerçekleşmişti: Weimar Cumhuriyeti'nde işçi sınıfının sunduğu imkânlar, Sovyetler Birliği'nin toplumsal yapısının övülmesi ve faşizm çözümlemesi, kuramda temel değişikliklere sebebiyet vermiştir. Bu gelişmeler, eleştirel kuramın kendisini anlamasında yeni biçimlendirmelere, çözümlemelere yol açmış, kuram ve pratik arasındaki, özneler kuramın işaret ettiği

---

edman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, NY 1981; ve Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Atlantic Highlands, NJ 1976, sayılabilir. Douglas Kellner ve Rick Roderick bu yeni literatürün yararlı ve genel bir değerlendirmesini şu makelelerinde sunmuşlardır: 'Recent Literature on Critical Theory', *New German Critique* 23, Bahar-Yaz 1981, s. 141-71. Son dönem Alman literatürü için bir sonraki dipnota bakınız.

[5] Helmut Dubiel, *Wissenschafts organisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen kritischen Theorie, Frankfurt 1978; Alfons Söllner, Geschichte und Herrschaft: Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft,* Frankfurt 1979; *Wolfgang Bonss, Die Einübung des Tatsachenblicks,* Frankfurt 1982.

şeyler arasındaki ilişkiler yeniden tanımlanmış, felsefe ile bilimin, Marksizm ile eleştirel kuramın birbirilerine karşılıklı bağımlılığı yeniden kavramsallaştırılmıştır.

1937 tarihli 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram' adlı makale, Alman işçi sınıfının ve destekçilerinin tamamen yenildiği ve açık Stalinist baskının, Sovyet iktidar aygıtında gerçekleştirilen 'temizlik harekâtının' sosyalizmin bu ilk deneyimiyle ilgili tüm yanılsamaları yok ettiği bir dönemde yazılmıştır. Bu deneyimler, kuram-pratik ilişkisinin yeniden formüle edilmesinde olduğu kadar, kuramın işaret ettiklerinin kökten bir biçimde yeniden tanımlanmasında da yansımalarını bulmuştur.

Öte yandan, 1937'yi önceleyen dönemde, hakikat 'doğru praksisin bir uğrağı'[6] olarak tanımlanırken—ancak bunun dolayımsız politik başarıdan ayırt edilmesi gerekmektedir—, 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram'daki kuramsal hakikat ve toplumsal grupların politik praksisi arasındaki ilişki giderek artan bir şekilde farklı görünmeye başlar. 1937'de Horkheimer, hâlâ şöyle yazabiliyordu:

> Bir kuramın değeri, belirli tarihsel uğraklarda en ilerici toplumsal güçlerin üstlendiği görevlerle [*in Angriff genommen*] olan ilişkisi tarafından belirlenir. Bu değerin tüm insanlık için dolayımsız bir geçerliliği yoktur, ama her şeyden önce bu görevle ilgilenen grup için anlamlıdır. Pek çok durumda, düşünce, mücadele eden insanlığın sorunlarından kendisini uzak tutmuştur, bu da başka şeylerin yanı sıra, entelektüellere duyulan güvensizliği haklı çıkartır.... Yani, bir bağlılığı olmadığı [*unbedingte*] açıkça görülen entelijansiyaya yöneltilen bu suçlama ... doğrudur, çünkü düşüncenin bu serbest-salınımı [*Be-*

---

[6] Max Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935, s. 345; İngilizce çevirisi: 'The Problem of Truth' Arato ve Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, s. 429. 'Die Warheit ist ein Moment der richtigen Praxis' İngilizceye şöyle çevrildi: 'Truth is an impetus [?] to correct praxis' (Hakikat praksisi doğrulayan bir itkidir).

> *ziehungslosigkeit*] yargılama özgürlüğü anlamına gelmez, ama düşünmenin kendi güdüleri ile ilgili olan kısmı üzerinde bir kontrolün olmaması anlamına gelir.[7]

Oysa 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram'da, Horkheimer amaçların ortaklığını değil, 'sınıfın ileri kesimleri ve sahip oldukları kuramcılarıyla en gelişmiş kesimler ile sınıfın geri kalanı arasındaki, hakikati olduğu kadar, çatışmayı açıkça dile getiren bireyler arasındaki' olası çatışmayı vurgular.[8] Toplumsal güçlerin özgürlük vadeden birliği, çatışma içerir. Kuramın 'değerinin' belirlenmesi görevine ilişkin olarak Horkheimer, toplumun ilerici güçleri ile bir ittifak yerine, düşünürlerin eleştirel davranışlarının değerini vurgular. Düşünürün bu türden toplumsal güçlerle ilişkisi, potansiyel bir çatışma ve saldırgan bir eleştiri olarak görülür. 'Bu hakikat, teorisyenin şahsında apaçık bir hal alır: Teorisyen, hem statükonun bilinçli savunucularına hem de kendi cephesindeki dikkat dağıtıcı, konformist, ütopyacı eğilimlere saldırgan bir şekilde eleştiri oklarını yöneltir'.[9] Özgürleşmeyi amaç edinen toplum kuramıyla, özgürlükçü dönüşümün failleri olacak sosyal sınıf ya da grubun gündelik bilinci arasında zorunlu bir çakışma yoktur.

Marcuse, Horkheimer'ın makalesiyle başlayan tartışmaya cevaben yazdığı 'Felsefe ve Eleştirel Kuram' adlı makalesinde, entelektüeli izole eden ve onu 'kendi üzerine kapanmaya' zorlayan varoluşsal durumu açıklar:

> Peki, kuramın işaret ettiği gelişmeler olmazsa, dönüşümün başını çekmesi gereken güçler geri püskürtülür ya da yenilirse ne olacak? Kuramın doğruluğu, bu noktada, çok az çelişkili bir

---

[7] Max Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit in der gegenwartingen Philosophie', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, s. 26-7; kendi çevirim.

[8] Max Horkheimer, 'Traditional and Critical Theory', O'Connell, Critical Theory, s. 215; original basımı: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, s. 269.

[9] A.g.e.

> durum arzeder; çelişkili olanın yerine, kuram yeni bir ışıkla doğar ve nesnesinin yeni boyutlarını, yeni kısımlarını aydınlatır.... Yeni durumda kuramın değişen işlevi, daha keskin bir manada, eleştirel kuramın karakterini gösterir.[10]

'Kuramın değişen işlevi', Marksizmin eleştirel doğrusu ile proletaryanın ampirik bilinci arasındaki büyüyen boşluğu işaret eder. Bununla birlikte, kuram, proletaryayı toplumun ileriki dönüşümünün nesnel faili olarak göstermeye devam eder.

[...]

Horkheimer, Marksist toplum kuramı eleştirisi her ne kadar ekonomi politik ile ilişkili olsa da, onun hâlâ felsefi bir disiplin olarak kalmaya devam ettiğini iddia eder. Ekonomi politiğin eleştirisinin 'felsefi uğrağını' oluşturan üç boyutu ortaya koyar: Birincisi, ekonomi politiğin eleştirisi, 'ekonomiye hükmeden kavramların kendi karşıtlarına dönüşümünü' gösterir.[11] İkinci olarak, eleştiri kendi nesnesiyle özdeş değildir. Ekonomi politiğin eleştirisi ekonomiyi şeyleştirmez. 'İnsanların kendilerini statükoda kaybetmek veya güç ve kâr biriktirmekten başka seçenekleri olduğu kanaatini idealizmden devralarak, özgür ve özbelirlenimli materyalist toplum kavramını' savunur.[12] Üçüncüsü, ekonomi politiğin eleştirisi toplumun eğilimlerini bir bütün içerisinde görür ve 'kendi sonuna yaklaşan dönemin tarihsel hareketini'[13] betimler. Horkheimer ekonomi politiğin eleştirisindeki bu felsefi uğrakları tanımlar; çünkü her bir kavramsal prosedür, verili yasaların ve toplumsal yapıların gündelik kav-

---

[10] Marcuse, 'Philosophie und kritische Theorie', s. 636-7; kendi çevirim.

[11] Max Horkheimer, 'Postscript', O'Connell, Critical Theory, s. 247. Orijinal olarak Horkheimer ve Marcuse'nin şu eserinin ilk bölümü olarak basıldı: 'Philosophie und kritische Theorie', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, s. 627,

[12] A.g.e., s. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 628.

[13] A.g.e., s. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 627.

rayışından çok daha fazlasını hedefler. Ayrıca, toplumun rasyonel bir şekilde kurulmasıyla, 'bireylerin özgür gelişiminin gerçekleşmesini' normatif bir standardın ışığı altında inceler ve yargılar. Horkheimer'a göre, bu, felsefenin mirasını oluşturan ütopik-normatif standart adı verilen eleştirinin ta kendisidir.

[...]

1. Horkheimer, 'ekonomi politiğin eleştirisi, 'ekonomiye hükmeden kavramların karşıtlarına dönüşümünü gösterir', iddiasıyla Marx'ın izlediği prosedürün şu boyutuna dikkat çeker: Ekonomi politiğin kullandığı kategorilerin kabul görmüş tanımlarından yola çıkan Marx, bunların kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğünü gösterir. Marx kendi standartlarıyla ekonomi politik tarafından kullanılan standartları yan yana getirmez. Ama ekonomi politiğin mevcut sonuçlarının içyüzünü serimleyerek bu kavramların kendi kendileriyle çeliştiğini gösterir. Bunun anlamı, mantıksal içermelerin sonuçlarıyla birlikte düşünüldüğünde, söz konusu kategorilerin kapitalist üretim tarzını açıklamakta başarısız olmasıdır. Ekonomi politiğin kategorileri, kendi içeriklerine, yani açıklamaya niyetlendikleri olguya karşı ölçülürler ve bu bağlamdaki yetersizlikleri ortaya konulmuştur. Marx'ın izlediği prosedürün bu yönü, belki, içkin 'kategorik eleştiri' olarak adlandırılabilir.

2. *Fetişsizleştirici Eleştirinin* amacı, kapitalizmin toplumsal gerçekliğinin kendisini bireylere zorunlu olarak gizemli bir biçimde sunduğunu göstermektir. Aynı anda, gündelik bilinç, klasik ekonomi politiğin söyleminden daha az olmamak kaydıyla, toplumsal gerçekliğin nesnel, hukuka dayalı, doğalımsı bir alan olduğu varsayımını sürdürür. Bu doğalımsı nesnellik görüntüsüne neden olan toplumsal ilişkiler ve de insan etkinlikleri dikkate alınmaz. Horkheimer tarafından vurgulanan 'özgür,

kendi kendini belirleyen materyalist toplum kavramı'[14] yalnızca bireylerin kendi toplumsal dünyalarını kuran özneler olarak düşünülmeleri durumunda olanaklıdır. 'Kendilerini statükoda kaybetmek' yerine, bu toplumsal gerçekliği yeniden ele geçirip, insani potansiyellerine göre şekillendirebilirler. Horkheimer'a göre, 'insanların bu imkâna sahip olduğuna dair idealist inanç'[15] Marx'ın fetişsizleştirici eleştirinin izlencesi tarafından ortaya serilir. Bu bağlamda, eleştiri kendi nesne alanıyla, yani ekonomi politikle özdeş değildir. Bu nesne alanının ve onun tarihsel süreksizliğinin toplumsal anayapısını çözümleyerek onun içerisindeki aşkınlığa yönelik çelişkili eğilimlere ışık tutar. Ekonomi politiğin eleştirisi, ekonominin tahakkümünden kurtulmuş toplumsal bir varoluş biçimini amaçlar.

3. Kapitalizmin Marksist eleştirisi, sistemin içsel çelişkilerini ve yanlış işleyişini, bunların neden ve nasıl mevcut düzen tarafından doyurulamayacak karşıt talepleri ve mücadeleleri ürettiğini serimler. Eleştirel kuram, gelecekteki toplumsal dönüşümü olanaklı kılan ve destekleyen toplumsal krizleri teşhis eder. Horkheimer'ın formüle ettiği gibi: 'Kendi sonuna yaklaşan dönemin tarihsel hareketi olarak değişmeden kalan şey, artık merkezi bir öneme sahip değildir.'[16] Ardından şöyle ekler: 'Sefaletin birincil nedeni ekonomidir ve kuram ve pratikteki eleştiri her şeyden önce bunu göstermelidir.'[17] Yine de, 'tarihsel değişim, kültür alanları arasındaki ilişkileri hiç dokunmadan bırakamaz.... Bu nedenle, izole edilmiş ekonomik veriler insan toplumu [*Gemeinshaft*] hakkında hüküm vermeye yarayan bir standardı sağlayamayacaktır.'[18]

---

[14] A.g.e., s. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 628.

[15] A.g.e.

[16] A.g.e., s. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 627.

[17] A.g.e., s. 249; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 628.

[18] A.g.e., s. 249; *Zeitschrift für Sozialforschung*, s. 629.

'Geleneksel ve Eleştirel Kuram'ın sonsözünü birlikte yazan Horkheimer ve Marcuse, her ne kadar ekonomiyi sefaletin birincil nedeni olarak algılasalar da, aslında, ekonomik kriz kuramının artık tek başına iki dünya savaşı arasındaki dönemin çelişkilerini çözümlemekte yeterli olmadığının pekâlâ farkındaydılar. İkinci olarak, tarihsel değişim•kültürel bir boyuta sahip olduğundan, kriz olgusu salt ekonomik işlevsizlikler olarak deneyimlenmeyecektir; o krizler *yaşanacaktır.*

[...]

Kültürel ve psikolojik ilişkiler, ekonominin yarattığı krizler ortamında bireylerin yaşadığı alanlar olarak öne çıkarlar. Her ne kadar ekonomi tarafından meydana getirilseler de, bu olgular doğaları gereği ekonomik değillerdir. Horkheimer ve birlikte çalıştığı arkadaşlarının Enstitü'nün araştırma programına, Erich Fromm'un psikanalitik çalışmalarını entegre etme yönündeki erken dönem çabaları, karşılaştıkları tarihsel olaylarla uğraşmak için yeni bir toplumsal-bilimsel kriz kuramı geliştirme ihtiyacının gayet farkında olduklarını gösterir.[19]

Horkheimer'ın 1937'de yazdığı makalenin ve Marcuse ile birlikte yazdıkları 'Felsefe ve Eleştirel Kuram' üzerine sonsözün kısa çözümlemesi, bu fomülasyonlardaki çözülmemiş gerilimi açığa çıkartır. Bir yandan, teorisyenin duruşuyla işçi sınıfı hareketininki arasında hiçbir yakınlık olmadığı, hatta aksine, bu iki konumlanış arasında giderek açılan bir mesafe olduğu kabul edilir. Her ne kadar eleştirel kuram işçi sınıfının belli kesimlerini

---

[19] Bkz. Wolfgang Bonss ve Norbert Schindler, 'Kritische Theorie als interdisziplinarer Materialismus', Bonss ve A. Honneth, ed., *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt 1982 (İngilizce çevirisi için, S. Benhabib ve W. Bonss, ed., *Max Horkheimer: A Retrospective*); W. Bonss, 'Kritische Theorie und empirische Sozialforschung: Anmerkungen zu einem Fallbeispeil', Introduction to Erich Fromm, *Arbeiterund Angestellte am Vorabend des dritten Reichs: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, ed. W. Bonss, Stuttgart 1980, s. 7.

'kendi hedef kitlesi' olarak adlandırsa da, işçi sınıfı, giderek daha az, ampirik bir sosyal sınıf olarak görülür; 'eleştirel bir akla' sahip bütün bireyler, kuramın hitap ettiği kitle içerisinde yer alırlar. Diğer yandan, Horkheimer, bir araştırma paradigması olarak ekonomi politiğin eleştirisine uzak durur ve bu tür eleştirinin yapısındaki özgürlükçü kaygılarda ısrar eder.

[...]

Horkheimer'ın 'Geleneksel ve Eleştirel Kuram' başlıklı makalesinde zekice kurduğu bu hassas denge, tarihsel gelişmelerle bozulur. İkinci Dünya Savaşı gerçekliğine bakıldığında, Marksist eleştirel ekonomi politik paradigması soru işaretleri doğurur. 'Eleştirel kuram'dan 'araçsal aklın eleştirisi'ne olan paradigma değişikliği, kuram ve pratik arasında ve öznelerle kuramın potansiyel olarak hitap ettiği kitle arasında giderek açılan bu yarığın, ekonomi politiğin eleştirisinin temelden sorgulanmasına yol açtığı bir dönemde meydana gelir. İki dünya savaşı arasındaki dönemde liberal kapitalizmin doğasında yaşanan dönüşüm ve bunun Marksist politik ekonomi eleştirisi açısından doğurduğu sonuçlar Friedrich Pollock tarafından yazılan ve Enstitü'nün dergisinin (şimdiki adı, *Studies in Philosophy and Social Science*) son sayısında yayımlanan makalede geliştirildi.

Pollock 'Devlet Kapitalizmi: Olanaklılıkları ve Sınırlılıkları' adlı makalesinde Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren Batı toplumlarında meydana gelen ekonomi politiğin yapısındaki dönüşümleri, 'özel kapitalizmi devlet kapitalizmine dönüştüren geçiş süreçleri' olarak tarif eder.[20] Pollock şöyle devam eder:

> Devlet kapitalizminin totaliter biçimine en çok yaklaşan Nasyonal Sosyalist Almanya olmuştur. Kuramsal olarak, devlet kapitalizminin totaliter biçimi, dönüşümün şimdiki biçiminin

---

[20] Friedrich Pollock, 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, s. 200.

> tek olası sonucu değildir. Ancak, deneyimlerimizin bize verdiği ipuçlarına dayanarak, totaliter bir model kurmanın, devlet kapitalizminin demokratik modelini kurmaktan çok daha kolay olduğunu söyleyebiliriz.[21]

Devlet kapitalizmi terimi, bu formasyonun 'özel kapitalizmin ardılı olduğu, özel kapitalistlerin önemli işlevlerini devletin üstlendiği, kâr kaygısının hâlâ önemli bir rol oynadığı ve kesinlikle sosyalizm olmayan' bir durumu anlatır.[22]

Devlet kapitalizmi, piyasanın işlevini kökten dönüştürür. Piyasa artık üretimin ve dağıtımın koordinatörlüğü görevini yapmaz. Bundan böyle bu işlevin, sistemin doğrudan kontrol mekanizmalarıyla yerine getirildiği varsayılır. 'Ticaret, girişim ve emek serbestisi, fiiliyatta ortadan kalkacak şekilde devlet denetimine tabi olur. *Özerk piyasayla birlikte, ekonomik yasalar diye adlandırılan şeyler ortadan kaybolur.*'[23] Eğer ticaret ve girişim serbestisi ve bir kimsenin emeğini satma özgürlüğü, kısaca mübadele piyasası, geçmişin bir unsuru haline geliyorsa, ortaya çıkan yeni toplumsal ve politik düzenin eleştirisi, artık politik ekonominin eleştirisi biçimini alamaz. Birincisi, bu yeni toplumsal düzenin kurumsal yapısı, artık pazarın yasalarıyla ve hukukun egemenliğine dayanan gayrişahsi devlet yönetimiyle olan ilişkileriyle tanımlanamazlar. Toplumun giderek devletleşmesi ve devletin yeni ayrıcalıkları, ekonomi politiğinkilerin yanı sıra, sosyolojik bakımdan başka kategorileri de gerektiren kurumlar yaratır.[24] İkinci olarak, özerk pazarla birlikte ekonomik yasalar

---

21 A.g.e.

22 A.g.e., s. 201.

23 A.g.e.

24 . G. Marramao, 'Zum Verhaltnis von politischer Ökonomie und kritischer Theorie', *Asthetik und Kommunikation: Beitrage zur politischen Erziehung* 4 (11), Nisan 1973, s. 79-93; A. Arato, 'Political Sociology and Critique of Politics', Arato ve Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, s. 3-5.

da ortadan kayboluyorsa, yeni toplumsal düzenin dinamikleri ve kriz potansiyelleri, tek başına ekonominin işlemesine içkin çelişkiler olarak sunulamazlar.[25] Devlet kapitalizminde ekonomik krizler ya askıya alınır ya da dönüştürülürler. Üçüncü olarak, piyasadaki mübadele serbestisi, liberal burjuva toplumuna ait normatif idealleri—bireycilik, özgürlük ve eşitlik—doğrudan kontrol mekanizmalarının arkasında piyasanın kayboluşuyla birlikte hayata geçirdiği takdirde, liberalizmin normatif idealleri de ortadan kalkar. Ekonomi politiğin eleştirisi, bu yeni toplumsal düzenin kurumsal yapısını, kriz olasılıklarını ve normatif ideolojilerini artık tek başına açıklayamaz olur.

Marksist ekonomi politik eleştirisi, aynı zamanda, kapitalist toplumsal dönüşümün de bir bütün olarak eleştirisidir. Liberal kapitalizm döneminde bu toplumsal dönüşümün eleştirisi, iki nedenden ötürü ekonomi politiğin bir eleştirisiyle sunulabilirdi: ilk olarak, Marx'a göre, toplumdaki otorite, güç ve servet paylaşımının belli bir motifini meşru kıldıkları için, üretimin toplumsal ilişkileri, liberal kapitalizmin *kurumsal* omurgası olarak tanımlanır. Kapitalizmde, ekonomi, yalnızca toplumsal ve siyasi alanın kısıtlarından kurtulmaz, ama bu 'ayak bağlarından kurtulan ekonomi' sonradan toplumsal iktidarın ve ayrıcalığın yeniden paylaşılması için bir mekanizma sağlar. İkinci olarak, kapitalist piyasadaki mübadele ilişkileri, toplumsal iktidarın ve ayrıcalığın paylaşımındaki farklılıkları sağlayan şeyin özgürce sözleşme yapan bireylerin etkinliklerinin bir sonucu olarak görülmesini sağlayan toplumsal bir normatif meşruiyet yarattı. 'Özerk pazar', bu toplumsal düzenin meşruiyetini sağlayan özgürlük, rıza ve bireycilik ideallerinin somut halidir. Pollock'un

---

[25] Moishe Postone ve Barbara Brick, 'Kritische Theorie und die Grenzen des traditionellen Marxismus', Bonss ve Honneth, *Sozialforschung als Kritik*; bu makalenin daha kısa bir versiyonu için bkz. 'Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism', *Theory and Society* 11, 1982, s. 617-58.

iddia ettiği gibi, özerk pazarın ortadan kalkmasıyla, ekonomi politiğin eleştirisi artık yeni toplumsal düzenin bir eleştirisi olma temelini yitirir.

Farklı bir şekilde ifade edersek, devlet kapitalizminin eleştirel toplum kuramı, iki nedenden ötürü, devlet kapitalizminin ekonomi politiğinin eleştirisi olmaz. Bu nedenler, doğrudan devlet denetiminin olduğu bir sistemde, özerk pazarın ortadan kalkması ve servet, güç ve otoritenin toplumsal paylaşımının siyasallaşmasıdır. Bu paylaşım artık piyasa yasalarının değil, politik tercihlerin bir sonucudur. Devlet kapitalizminin toplumsal yapısını çözümleyebilmek için ekonomi politiğe değil, siyaset sosyolojisine ihtiyaç vardır. Özerk pazar siyasallaştığında, liberal kapitalizmin ideolojik temelleri ve normatif idealleri de dönüşüme uğrar. Devlet kapitalizmindeki meşrulaştırma biçimlerinin yeniden analiz edilmesi gerekir: özerk pazarın gerilemesiyle, 'hukukun egemenliği' de geriler; liberalizm politik otoritarizme ve nihayetinde de totalitarizme dönüşür.[26]

---

[26] Horkheimer 'Die Juden und Europa' başlıklı oldukça tartışmalı makalesinde, ekonomik liberalizmin Avrupa'daki düşüşünü çözümler ve halkın kimi kesimlerinin, serbest teşebbüs sisteminin temsilcileri olarak görülen Yahudilerle sistemi özdeşleştirerek, bu sisteme karşı korkularını ifade etmede kullandıkları anti-Semitizmin rolünü inceler (*Zeitschrift für Sozialforchung*, 1939-40, s. 115-37). Makale, Horkheimer'ın liberalizmden faşizme geçişi kavramsallaştırmasındaki tipik körlüğünü gösterir. Horkheimer serbest piyasa ve serbest girişim sistemi ile temsili hükümet, güçler ayrılığı, anayasal devlet, hukukun egemenliği vb. gibi siyasi ilkeleri birbirinden ayıramaz.

Politik liberalizmin rolünü küçümseme, ortodoks Marksizm geleneğinin Frankfurt Okulu'nca hâlâ sürdürülen bir yönüdür. Politik olan, ekonomik yapılarla birleştirilir ve dahası onlara indirgenir. Bu açıdan, Franz Neumann'ın eseri bir istisnadır. Neumann'ın siyasi liberalizmin iç çelişkilerini ve içerdiği çift yönlülüğü çözümlemesi, özellikle, 'hukukun egemenliği' ve 'hükümranlık' arasındaki çelişkileri sergilemesi, liberal siyasi düşünce tarihine dair en incelikli tespitlerden birisidir; bkz. F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, çev. ed., A. Söllner, Frankfurt 1980, ilk once Harold Laski da-

1960'ların sonlarından itibaren, İngilizce konuşulan dünyada 'Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum kuramı' diye bilinmeye başlayan şeyin özü, 19. yüzyıl liberal kapitalizminin bir yanda kitle demokrasilerine diğer yanda ise nasyonal sosyalist bir totaliter formasyona dönüşmesine odaklanan bu çözümlemedir. 1939-1947 yılları arasında, Frankfurt Okulu'nun üyeleri kendilerini bu değişimin ekonomik, sosyal, siyasi, psikolojik ve felsefi sonuçlarını incelemeye adadılar. Pollock'un eseri ekonomi politiği merkezine alırken, Franz Neumann'ın[27] ve Otto Kircheimer'in[28] eserleri siyaset sosyolojisi ve siyaset kuramı üzerine yoğunlaştı. Horkheimer, Adorno ve Marcuse de bu dönüşümün toplumsal, psikolojik ve felsefi sonuçlarını geliştirmeye odaklandılar.[29]

nışmanlığında, 'The Governance of the Rule of Law' başlıklı doktora tezi olarak, London School of Economics'e sunuldu. Ayrıca makalelerinden oluşan bir derleme için bkz. *Wirtschaft, Staat und Demokratie,* Frankfurt 1977.

[27] Önceki dipnotta değinilen çalışmalara ek olarak bkz. Franz Neumann, *Behemoth: Structure and Praxis of National Socialism,* Londra 1942; ve *Democratic and Authoritarian State,* ed. H. Marcuse, Glencoe 1957.

[28] Otto Kircheimer göç ettikten sonra Columbia Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Bölümü'nde 1965 yılına kadar profesör olarak görev yaptı. En önemli eserleri: G. Rushe ile birlikte, *Punishment and Social Structure,* (New York 1939); *Political Justice: The Usage of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, NJ 1961); *Politik und Verfassung* (Frankfurt 1964); *Funktionen des Staates under Verfaddung* (Frankfurt 1972).

[29] Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın *Dialektik der Aufklarung* (ilk yayımlanış tarihi 1947, ama burada 7. baskısı, yani Frankfurt 1980 baskısı kullanılıyor) eserindeki analizlere gönderme yapıyorum. Kitabın John Cumming tarafından yapılan İngilizce çevirisi, yani *Dialectic of Enlightenment* (New York 1972) güvenilir bir çeviri değildir, bu metinde ona gönderme yapmayacağım. Ve, Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (1947; New York 1974), Almancaya A. Schmidt tarafından *Kritik der Instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1974) olarak çevrildi. Ayrıca bu genel tartışmada yer alanlar: Horkheimer'ın makaleleri 'Die Juden und Europa'; 'Autoritarer

[...]

Bu dönemde, Nasyonal Sosyalizme uygun düşen politik-ekonomik tanım üzerine, bir yanda Marcuse diğer yanda da Horkheimer ve Adorno olmak üzere bir farklılaşma olsa da,[30] aşağıda kısaca özetlenen sosyolojik modelden her üçü de yararlanmıştır:

- Liberal kapitalizm ve serbest piyasa rekabeti; liberal devlet, ataerkil burjuva aile yapısı, asi kişilik tipi veya güçlü üst-benlik ile bağıntılıdır.
- Devlet kapitalimi (Adorno ve Horkheimer) veya tekelci kapitalizm (Marcuse); faşist devlet, otoriter aile ve otoriter kişilik tipiyle bağıntılıdır.
- Veya aynı ekonomik fenomenler; kitle demokrasileriyle, burjuva ailesinin yok olmasıyla, boyun eğen kişilik tipiyle ve üst-benliğin 'otomatizasyonu' ile bağıntılıdır.

Üretici güçlerin örgütlenme düzeyleri, yani toplumun kurumsal yapısı ile kişilik formasyonları, yani 'ussallaştırma' ve 'araçsal

---

Staat' (1940), İngilizce çevirisi Arato and Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, s. 95-118, ve yeniden basımı ed. Helmut Dubiel ve Alfons Söllner, ed., *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt, 1981; 'The End of Reason', *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, s. 366-88 (ayrıca Arato ve Gebhardt, *The Essential Frankfut School Reader* içinde, s. 26-49). Ben bu tartışmaya, Herbert Marcuse'ün 'Some Social Implications of Modern Technology' (*Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, s. 414-39) adlı makalesini de dahil ediyorum.

[30] Neumann, Gurland ve Kirchheimer Nasyonal Sosyalizmin siyasi ve ekonomik düzeninin tekelci kapitalizmle birlikte sürekliliğini savunsa da, Pollock, Adorno ve Horkheimer ile birlikte Nasyonal Sosyalizmin yeni bir toplumsal düzen yarattığını savunmuştur. 'Some Social Implications, of Modern Technology' başlıklı makalesinde Marcuse, bir yandan Neumann ve Gurland'ın süreklilik tezine katılırken, diğer yandan Nasyonal Sosyalizmde ortaya çıkan yeni tahakküm biçimini karakterize etmek için yeni bir 'teknik' veya 'teknolojik' ussallık kavramını ortaya atar; bkz. s. 416.

akıl' kavramları arasında işlevsel ilişkiler tesis eden bu sosyolojik modelin çerçevesi içerisinde, tüm bunlar, hem kişiliğin değer yönelimlerini hem de toplumsal formasyonun örgütsel ilkelerini ve de kültürün anlam yapılarını betimlemekte kullanılır.

Adorno, Horkheimer ve Marcuse, 'toplumun ussallaştırılması' kavramı ile şu olguyu kastederler: yönetimsel ve siyasi tahakkümün araçları toplumsal yaşamın bütün alanlarına uzanır. Tahakkümün her yere uzanması, fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlarca geliştirilen (her zamankinden daha etkin ve öngörülebilir) örgütlenme teknikleri sayesinde başarılır. Bu yeni örgütlenme tekniklerinin etkinliği ve öngörülebilirliği, bilim ve teknolojinin yalnızca dış doğa üzerinde tahakküm kurmak için değil, bunun yanı sıra kişiler arası ilişkilerin denetimiyle birlikte içsel doğanın manipülasyonu için de uygulanışıyla mümkün kılınır. Bilimsel ve teknolojik bilgiyle beslenen bu kontrol aygıtı, emek ve üretim süreçlerini eşit parçalara ayırarak işler. Bu parçalara ayırmaya örgütsel birimin içerisindeki ve dışarısındaki toplumsal atomizasyon eşlik eder. Örgütlerde bireylerin işbirliği, devlet aygıtının kurallarına ve düzenlemelerine tabidir. Örgütsel birimin dışında, ailenin ekonomik, eğitimsel ve psikolojik işlevinin yıkılması, bireyi, kitle toplumunun gayrişahsi güçlerinin eline teslim eder. Birey, yaşamını sürdürebilmek için bu aygıta uyum sağlamak zorundadır.

'Ussallaştırma' ve 'araçsal akıl' kategorilerinin, toplumsal süreçlere, kişilik formasyonlarının dinamiklerine ve yapıların kültürel anlamlarına gönderme yapmak için iki anlamlı bir şekilde açımlanması, Marcuse, Adorno ve Horkheimer'ın—Marx Weber'in toplumsal ve kültürel olmak üzere ikiye ayırmaya çalıştı-

ğı—ussallaştırmanın iki sürecini çökerttiklerini gösterir.[31] Bu açıdan, Weber'in analizi, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün 1940'lardaki devlet kapitalizmi teşhisleriyle kaynaştırılabilir. Ancak bu kaynaştırma, onlar açısından büyük bir soruna yol

---

[31] 'Toplumun ussallaştırılması' süreçleri iki düzeyde incelenebilir: bunlar bir taraftan, kurumsal olarak bir ayrıştırma süreci başlatırlar; ekonominin ve politikanın birbirinden bağımsız alanlar olarak ayrışmasının bir sonucu olarak, pazar ve üretim bir yanda, yönetim ve yargı bürokrasisiyle devlet diğer yanda yer alır (bkz. Max Weber, *Economy and Society*, çev. Günther Roth ve Claus Wittich, Berkeley 1978, cilt I, s. 375). Toplumsal eylem yönelimleri düzeyinde Weber, ekonomideki, devlet yönetimindeki ve hukuktaki tözsel ussalıktan formel ussallığa geçiş yoluyla, 'toplumun ussallaştırılmasını' inceler (bkz. *Economy and Society*, cilt I, s. 85, 107, 178-80, 217-26; cilt II, s. 666, 875-89). Bu açıdan, Weber'in analizi, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün 1940'lardaki devlet kapitalizmi teşhisleriyle bütünleştirilebilir. Bürokratik olarak yönetilen siyasi tahakküm ve kapitalizmin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlılığı, faşizmi ve 1945 ertesindeki savaş sonrası endüstriyel kitle demokrasilerini analiz etmeleri için onlara fazlasıyla yeterli bir model sunar.

Weber 'kültürel ussallaştırma' ile, ilk planda çeşitli dünya görüşlerinin sistematikleştirilmesini kasteder ('The Psychology of World Religions', *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. ve çev. H. H. Gerth ve C. W. Mills, New York 1974, s. 293). 'Kendi bütünlüğü içerisinde dünya düzeni bir şekilde anlamlı bir 'kozmos'dur, olabilir, olmalıdır' yollu talepten kaynaklanan bu süreci betimler (a.g.e., s. 281). Bu türden sistematikleştirme çabaları, bütün dünya dinlerinde bulunur—kimi zaman monoteizmle, kimi zaman gizemci düalizmle veya diğer türdeki mistisizmle sonuçlanır. İkincileyin, yüzyıllar boyunca süren bütün bu sistematikleştirme çabalarında ortak olan şey, büyünün [*Entzauberung*] rolünün gerilemesidir (a.g.e., s. 290). Weber kültürel ussallaştırma süreçlerini, dünyadan feragat eden bir etiğe yönelen ve dünyayı olumlamayla sonuçlanan görüşler arasındaki önemli ayrım ışığı altında inceler görünür. Bkz. Weber, 'Religious Reflections of the World and Their Directions', *From Max Weber*, s. 233; orjinali, 'Zwischenbetrachtung', *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (1920); W. Schluchter, 'Die Paradoxie der Rationalisierung', *Rationalismus und Weltbeherrschung*, Frankfurt 1980, s. 19.

açar. Batıdaki toplumların ussallaştırılmasının dinamiklerine dair Weber'in teşhisini kabul ederken, bir yandan da bu süreci araçsal olmayan akıl paradigmasının bakış açısından eleştirirler. Buna rağmen, bu araçsal olmayan akıl fiili gerçekliğe artık içkin bir şekilde demir atamaz, giderek ütopik bir karaktere bürünür. Bu adımla birlikte, eleştiri kavramında temelden bir değişiklik meydana gelir. Araçsal aklın eleştirisi olarak bilinen bu kuramın paradigması, eleştirel kuramın üçüncü işlevi, yani kriz diye konulan teşhis kaybolurken, eleştirinin içkin ve fetişsizleştirici prosedürlerinin kökten bir biçimde başkalaşmasına neden olur.

2. Araçsal Aklın Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Açmazları

Aydınlanmanın Diyalektiği, eleştirel kuramın bu yeni paradigmasının en belirgin şekilde geliştirildiği ve İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Frankfurt Okulu'nun kuramsal duruşunu özet bir biçimde ortaya koyan metindir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, anlaşılması zor bir metindir.[32] Önemli bir kısmını Adorno ve Horkheimer arasındaki tartışmalar esnasında Gretel Adorno'nun aldığı notlar oluşturmaktadır. 1944'te tamamlanmış, üç yıl sonra Amsterdam'da basılmış ve 1969'da da Almanya'da yeniden basılmıştır. Metnin yarısından fazlası Aydınlanma kavramının açımlanmasını içerir. İki ilave bölümde konunun dışına çıkılmıştır; birisi Adorno'nun *Odyssey* üzerine yazdığı makale, diğeri de Horkheimer tarafından kaleme alınan 'Aydınlanma ve Ahlak' başlıklı bölümdür.[33]

[...]

---

[32] Bkz. Jürgen Habermas, 'The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*', *New German Critique* 126 Bahar-Yaz 1982, s. 13.

[33] F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflossung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt 1974, s. 275, 26. not, J. Schmucker tarafından alıntılanmıştır, *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977, s. 17.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın, insanı kendi kendine oluşan vesayetten kurtarma yönünde verdiği sözün, salt bir kendini koruma aracı olan akıl sayesinde gerçekleşemeyeceğini söylerler. 'Doğanın tüm dünya üzerindeki hakimiyeti, düşünen öznenin kendisine karşı döner; bütün temsillerime eşlik etmesi gereken kendisiyle özdeş 'Düşünüyorum'dan başka hiçbir şey kalmaz.'[34] Bu tezi temellendirmek için, öznenin psişik arkeolojisini araştırırlar. Odysseus'un hikayesi, Batı öznelliğinin kuruluşundaki karanlık noktaya ışık tutar: uygarlık sürecinde ötekinin baskılanmasıyla, öznenin, doğayla özdeşleştirdiği ötekinden korkusunun üstesinden gelinir. Ancak öteki tamamen yabancı olmadığı için ve de doğa olarak özne kendisine de Öteki olduğu için, doğanın tahakkümü, yalnızca kendi üzerinde tahakküm kurma anlamına gelir. Doğanın karanlık güçleriyle medeniyeti birbirinden ayıran Homerik ben, insanlığın kökel korkusunun Öteki tarafından absorbe edilmesini ifade eder. Doğanın çok katmanlılığını bastırarak kendi kimliğini kuran kahramanla ilgili efsane, bu hikayenin öbür yüzünü de anlatır. İnsanlık, kurbanı içselleştirerek, ötekine duyduğu korkunun üstesinden gelmesinin bedelini öder. Odysseus, Sirenlerin sesinden, kendisini onların işkence eden cazibesine gönüllü olarak bırakarak kurtulur. Kurban etme edimi, insanlığı kendi içindeki doğadan arındırmak için, insanların doğanın karanlık güçleriyle özdeşliğini tekrar tekrar canlandırır.[35] Ancak, kültürden Nasyonal Sosyalizmin getirdiği barbarlığa geri dönüşün gösterdiği üzere, Batı aklının temelini oluşturan Odysseus'un kurnazlığı [*List*] insanlığın ötekine duyduğu kökel korkunun üstesinden gelememiştir. Yahudi ötekidir, yabancıdır; hemencecik insan ve alt-insan olandır. Odys-

---

[34] Adorno ve Horkheimer, *Dialektik der Aufklarung*, s. 27.

[35] A.g.e., s. 51, 167.

seus'un zekası, mimetik eylem sayesinde ötekine benzeyerek—Odysseus içmesi için Kyklop'a insan kanı sunar, Kirke ile yatar ve Sirenleri dinler—ötekiliği bastırma girişimini içerirken, faşizm bir projeksiyon yaparak, ötekini kendisine benzetir:

> Eğer *mimesis* kendisini bizi çevreleyen dünyaya benzetiyorsa, yanlış projeksiyon da çevresindeki dünyayı kendisine benzetir. Eğer mimesis için, dışsal, içselin benzemek zorunda olduğu modeli oluşturuyorsa, yabancı olan tanıdık olana dönüşüyorsa, bizi çevreleyen dünya içerideki gerilimi dışsallığa yansıtmaya hazır hale getirir ve tanıdık olana bile düşman damgasını vurur.[36]

Ötekini anlamada kullanılan mimetik edimden kaynaklanan Batı aklı, ölüm teknolojisi aracılığıyla, projeksiyon ediminde doruğa ulaşır, ötekini görünmez kılmakta başarılı olur. Mimesisi baskılayan '"us", sadece kendisinin karşıtı değildir; ölüm üzerine olan mimesisin ta kendisidir'.[37]

Metne eklenen notlardan birisi olan 'Bedene Duyulan İlgi'de Adorno ve Horkheimer şöyle yazarlar:

> Avrupa'nın bilinen tarihinin altında bilinmeyen bir tarih daha yatar. Bu tarih, uygarlık tarafından bastırılmış ve altüst edilmiş insan içgüdülerinin ve tutkularının kaderinden ibarettir. Gizli olanın gün yüzüne çıktığı mevcut faşizmin perspektifinden görünen tarih, karanlık tarafıyla görünür. Bu karanlık taraf, ulus devlet efsaneleri tarafından, onların ilerici eleştirilerinden az olmamak kaydıyla, göz ardı edilmiştir.[38]

Batı medeniyetinin yeraltı tarihine duyulan bu ilgi, şüphesiz ki, bu metnin ana bölümünün açımladığı Batılı aklın yeraltı tarihi için rehberlik eden yöntemsel ilkedir. Odysseus'un hikayesi ve Holokost, Aydınlanma miti ile mitoloji haline gelen Aydınlan-

---

[36] A.g.e., s. 167.

[37] A.g.e., s. 37.

[38] A.g.e., s. 207.

ma, Batı tarihinin, yani uygarlığın doğuşunun ve sonra onun barbarlığa dönüşmesinin kilometre taşlarıdır.

Adorno ve Horkheimer'ın amansız kötümserliği, onların burjuvazinin karanlık yazarlarına, yani Hobbes'a, Machiavelli'ye ve Mandeville'ye, nihilist eleştirilerinden dolayı da Nietzsche'ye ve de Sade'a sempati duymaları, insanlık tarihinin onların içerisinde bulundukları zaman diliminin karanlığıyla açıklanamaz. 1969'daki Önsöz'lerinde açıkladıkları gibi: 'Artık bu kitapta söylenen her şeyi değişmez bir hakikatmiş gibi kabul etmiyoruz. Tersi bir tutum, hakikati tarihin devinimi karşısında sabit bir konuma getirmeyip ona zamansal bir öz atfeden bir kuramla bağdaşmazdı'.[39] Ancak, Aydınlanmanın pozitivizme, 'olgular mitolojisine' dönüştüğünde ve bununla birlikte, tine düşman olan aklın eksiksiz özdeşliğinin ezici bir şekilde durumun kendisi olmaya devam ettiğinde ısrar ederler. 'Bu kitapta teslim edilen gelişme (total entegrasyonu hedefleyen bir gelişmedir bu) kesintiye uğramıştır ama sona ermemiştir' diyerek sözlerini sonlandırırlar.[40] Total bir entegrasyon kavramı, Adorno'nun 'bütünüyle idare edilen toplum' teşhisini ve Marcuse'ün 'tek boyutluluk' tezini yansıtır.[41] Aydınlanma eleştirisi, eleştirmeye çalıştığı yanlış totalite kadar totalleştirici bir nitelik kazanır.

Aydınlanmanın 'totalleştirici eleştirisi' eleştirel kuramın 1937'deki anlayışından radikal bir kopuşu başlatır. İnsanlığın doğayla ilişkisinin tarihi, Marx'ın bizi inandırmaya çalıştığı gibi, bir özgürleşme dinamiğini önümüze sermez. Üretim güçlerinin gelişimi, insanlığın doğa üzerinde giderek artan hâkimiyeti, ki-

---

[39] A.g.e., s. ix.

[40] A.g.e.

[41] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londra 1974, s. 50; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston MA 1964.

şiler arasındaki tahakkümün azalmasıyla bir arada gitmez. Aksine, doğa üzerindeki tahakküm ne denli ussallaşırsa toplumsal tahakküm de o denli karmaşık ve bilinmez bir hal alır. Emek, yani bir doğa gücü olarak eyleyen insanın doğayı kendi amaçları için kullanması (Marx), aslında, insan zekâsının bir kertesidir. Ancak Odysseus yorumunun ortaya çıkardığı gibi, doğaya benzeyerek doğanın efendisi olma çabasının bedeli kurban etme ediminin içselleştirilmesidir. Emek, gerçekte, arzunun yüceltilişidir; ama arzunun bir ürüne dönüştürüldüğü nesneleştirme edimi, kendini gerçekleştirme eylemi değildir; kendindeki doğanın kontrolüne yol açan korkunun eylemidir. Nesneleştirme, kendini gerçekleştirme değildir; aksine kendini olumlama kılığına bürünen, kendini inkar etmedir.

Bu iki tez, yani doğaya hükmetme olarak ve kendini inkar olarak emek, bir arada ele alındığında toplumsal emek sayesinde türün insanlaşacağını söyleyen Marksist görüşün reddedilmesi gerektiği anlamına gelir. 1937'de bile, Horkheimer için ussallığın bir özü olduğu kadar, özgürleştirici bir uğrak da olan toplumsal emek, artık ikisinin de yeri değildir. Hem özgürleşme hem de us başka bir kertede aranmalıdır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin totalleştirici teşhisi, bize bunun nerede olduğunu anlatmaz. Emek etkinliğinin kendini gerçekleştirmekten yüceltilmeye ve baskıya dönüşümü, eleştirel kuramın mantığında bir boşluk yaratır. Hangi etkinliklerin, eğer böyle bir etkinlik varsa tabii, evrim sürecinde türün insanlaşmasına katkı sağladığı net değildir; dahası, hangi etkinliğin, eğer böyle bir etkinlik varsa tabii, neyin adına konuştuğu da belli değildir.

[...]

Adorno ve Horkheimer'a göre, kültürün görevi, ötekinin bakışında ben'in özdeşliğini kurmaktır ve us, bunu başarmanın ara-

cıdır.[42] Us, ölçü, isim veren ben'in zekasıdır. Dil, nesneyi kavramından, benliği dünyadan ayırır. Dil, dışsallığa hükmeder—ama emek gibi onu insanlar için iş haline getirerek değil—onu özdeş bir alt tabakaya indirgeyerek bunu yapar. Oysa büyüde ad ve adlandırılan şey, 'niyet değil akrabalığa'[43] dair bir ilişki içinde dururken, Batı kültürünün seyrinde büyülü sembolün yerini alan kavram, 'varlığın çok katmanlı aşinalığını'[44] anlamkurucu özne ile anlamsız nesne arasındaki ilişkiye indirger. Dünyanın büyüden arınması, büyüsünü yitirmesi, esasen, modernite öncesinden moderniteye geçişin bir sonucu değildir. Sembolden kavrama geçiş zaten büyünün kaybolması demektir. Us soyutlar, kavramlar ve isimler aracılığıyla anlamaya çalışır. Somutu ancak özdeşliğe indirgediği ölçüde yakalayan soyutlama, ötekinin ötekiliğini de tasfiye eder. Adorno ve Horkheimer amansız bir retorikle, kültürün akılcılığının akıldışılığının, onun kökenlerinin, yani Batı aklının yapısının derinliklerinde bulunan özdeşlik mantığının peşine düşerler.[45]

> Ağacın artık basit bir şekilde kendisi olmadığı ama başkasının tanıklığı, *mana*nın [doğaüstü güç] oturağı olduğu ilan edildiği zaman, dil bir şeyin hem kendisi hem de aynı zamanda başkası olma, özdeş ve özdeş olmama çelişkisini ifade eder... Altında toplanmış birliği niteleyen kavram, başlangıçtan itibaren, öyle

---

[42] Adorno ve Horkheimer, *Dialektik der Aufklarung*, s. 62-3.

[43] A.g.e., s. 13.

[44] A.g.e.

[45] 'Actuality of Philosophy' başlıklı 1931'deki ders notlarından bu yana, Batı aklının temeli olan özdeşlik mantığını eleştirmek, Adorno'nun ilgi alanlarından birisidir. Bu bağlamda, Adorno ve Horkheimer arasında ne tür farklılıklar olursa olsun, ister ezoterik dil felsefesinde ister türlerin kolektif bilinçaltında veya sembollerinde, tutarsız olmayan ve özdeşlik kurmayan bir mantık arayışı, hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin hem de *Akıl Tutulması*'nın başat niteliğidir.

ya da böyle, kendisinin daima kendisi olduğu ve kendisi olmayana dönüştüğü diyalektik düşünmenin bir ürünüdür.[46]

Adorno ve Horkheimer tarafından algılandığı biçimiyle, eleştirel toplum kuramının *aporetic* [şüphe dolu] yapısı, burada belirgin hale gelir. *Eğer Aydınlanmanın ve kültürel ussallaşmanın uğradığı akıbet, ancak ve ancak, aklın kurucu bileşeni olan özdeşlik mantığının doruk noktasını ortaya koyuyorsa, aynı aklın araçlarıyla gerçekleştirilen Aydınlanmanın diyalektiği kuramı da, kınadığı tahakküm yapısını daimi kılar.* Aydınlanma eleştirisi, Aydınlanmanın kendisinin taşıdığı aynı yük tarafından lanetlenmiştir. Adorno ve Horkheimer'ın kendileri tarafından da kabul edilen bu çözülemeyen çelişki [*aporia*],[47] çözülmez ama Aydınlanma eleştirisi tarafından çağrılabilecek, ütopik, özdeşlik kurmayan, yani söylemsel olarak ifade ettiği şeyi, ifade eder etmez inkâr eden mantık ilkesinin umuduyla kurtarılır. İnsanlığın doğal günahkârlığının sonu olan Aydınlanmanın sonu, söylemsel olarak ifade edilemez. Eğer Aydınlanma özdeşlik mantığının doruğuysa, Aydınlanmanın üstesinden gelmek, sadece özdeş olmayanlara, bastırılmışlara, tahakküm edilenlere, *olma hakkını* geri verme sorunu olur. Dilin kendisi bile ötekini adlandırarak onu baskılayan kavramın lanetiyle yüklü olduğu için,[48] ötekini akıllarda uyandırabiliriz ama onu adlandıramayız. Tıpkı Yahudi geleneğindeki adlandırılamaz ama akıllarda uyandırılabilir Tanrı gibi, aklın tarihinin ütopik aşkınlığı da adlandırılmaz, ama insanların hafızalarında yeniden uyandırılabilir.

[...]

Aydınlanmanın diyalektiği olarak adlandırılan projenin en uzun erimli sonucu, eleştiri kavramının geçirdiği dönüşümdür.

---

[46] Adorno ve Horkheimer, *Dialektik der Aufklarung*, s. 17-18.

[47] A.g.e., s. 3.

[48] A.g.e., s. 16-17; Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, s. 181; *Kritik der instrumentellen Vemunft*, s. 156.

Aydınlanmanın diyalektiği, ayrıca, Aydınlanmanın 'eleştirisi' anlamına gelir. Ne var ki, özerk akıl yalnızca kendisini koruma görevindeki araçsal akıldır, düşüncesi ileri sürüldüğünde, 'aklın, kendi olabilirlik koşulları üzerine düşünmesi' bağlamında Kantçı eleştiri projesi kökten değişikliğe uğrar. Baumeister ve Kulenkampff'ın haklı olarak gözlemlediği gibi:

> Klasik rasyonalist felsefe, dogmatik varsayımlara ve aklın sahte içeriklerine karşı eleştirisini kendi saf kuramı üzerine düşünme biçiminde uyguladı. Ne var ki felsefi düşünce bu suretle biçimi, aklın hakiki özünü ve onun temellerinde gizli kalmış yanılgıyı göremedi. Dolayısıyla, aklın bu iddiasına sadık kalan eleştirel kuram, aşkın düşünme formuna bürünemez ve de geleneksel felsefenin mevcut biçimlerine daha fazla güvenemez. Eleştiri kişinin egemen akıl kavramının bileşenlerini ve hepsinden öte, akıl ile doğa arasındaki o sabit evrensel karşıtlığı sorgulamasına imkân veren bir duruşla mümkündür ancak. Eleştirel akıl kavramı aklın kendisini koruyarak değil, ancak ve ancak, onun doğadan türeyişinin daha derinlerdeki boyutuna dayanılarak elde edilebilir.[49]

Aklın kendi olabilirlik koşulları üzerine düşünmesi, şimdilerde, aklın soykütüğünü ortaya çıkartmak, akıl ile kendini koruma, özerklik ile doğa üzerinde hakimiyet kurma arasındaki ilişkinin gizli tarihini açığa çıkartmak anlamına geliyor. Ancak soykütüğü ortaya koymak, salt tarihsel bilgi bağlamında basit bir alıştırma olarak değil ama eleştiri olarak düşünüldüğü için, soru yeniden belirir: aklın soykütüğü üzerine düşünmeye izin verirken, patalojik tarihini aydınlatmak isteyen akılla aynı aklı kullanan eleştirel kuramın durduğu yer neresidir?[50]

---

[49] Thomas Baumeister ve Jens Kulenkampff, 'Geschichtsphilosophie und philosophische Asthetik: Zu Adornos asthetischer Theorie', *Neue Hefte für Philosophie* 6, 1974, s. 80; kendi çevirim.

[50] Bu bağlamda Habermas, Adorno ve Horkheimer'ın uyguladığı 'totalleştirici eleştiri'yi ve 'geleneksel ideoloji eleştirisi'ni birbirinden ayırır: 'İdeo-

Ekonomi politiğin eleştirisinin araçsal aklın eleştirine dönüşmesi, sadece eleştirinin *nesnesindeki* bir değişikliğe değil, daha da önemlisi eleştirinin *mantığındaki* bir değişime işaret eder. Önceden tarif edilen bu üç veçhe, yani içkin eleştiri, fetişten arındıran eleştiri ve kriz teşhisi olarak eleştiri, ayrı ayrı sorgulanırlar. İçkin eleştiri, negatif diyalektik olur; fetişten arındıran eleştiri, kültür eleştirisi haline gelir; kriz teşhisi olarak eleştiri ise ütopik bir niyete sahip, geçmişe yönelik tarih felsefesine dönüşür.

Negatif Diyalektik Olarak İçkin Eleştiri

Adorno'ya göre içkin eleştirinin görevi, 'dışarıdan getirdiği kavramları, kendi başına bırakılmış nesnenin olmaya çabaladığı şeye dönüştürmek ve bunu nesnenin olduğu şey ile yüzleştirmektir. İçkin eleştiri, zamanda ve uzamda sabitlenmiş nesnenin katılığını, olası olan ile gerçek olan arasındaki gerilim alanında çözmek zorundadır.'[51] Daha önce Hegel'in öz ve görünüş diyalektiğinde analiz ettiği gibi, olan, salt bir yanılsamadan [*Schein*]

loji eleştirisi soruşturma altında olan bir kuramın geçerliliğinin kaynağından bağımsızlaşamayacağını göstermek ister. Ayrıca, kuramın arkasına saklanan şeyin, geçerlilik ve iktidar arasındaki kabul edilemez gerilim olduğunu ve de kendisinin tanınmasının bu gerilim nedeniyle olduğunu göstermek ister' ('The Entwinement of Myth and Enlightenment', s. 20). Totalleştirici eleştiri, aksine, 'aklın bir kez araçsallaştığında, iktidara asimile olduğunu ve böylece de eleştirel gücünden vazgeçtiğini' varsayar (a.g.e.). Bu eleştiri, 'Aydınlanmanın kendi araçlarıyla gelişiminden' feragat etmeye zorlanır —bu da Adorno'nun gayet farkında olduğu edimsel çelişkidir.

[51] Theoder W. Adorno, 'Sociology and Empirical Research', *The Positive Dispute in German Sociology*, çev. Glyn Adey ve David Frisby, Londra, 1969, s. 69.

ibaret değildir, özün görünümüdür [*Erscheinung*].[52] Görünüş, kendi özünü tek ve aynı zamanda hem gösterir hem de gizler. Özünü gizlemeseydi salt bir yanılsamadan ibaret olurdu; eğer açığa çıkartmasaydı görünüş olmazdı. Buna karşılık, öz salt bir öte değildir. Öz, dünyada, görünüşü aracılığıyla cisimleşir. Öz 'varolanın henüz varolmayan edimselliğidir'. Sabitlenmiş nesnenin katılığını, olası olan ile gerçek olan arasındaki gerilim alanında çözmek, edimsellik olarak görünüşün ve özün birliğini idrak etmektir. Öz, varolanın olabilirlik alanını tanımlar. Görünüşün gerçekliği, özün ışığı altında, yani onun potansiyel olasılıkları altında anlaşıldığı zaman, gerçeklik edimsellik olur. Artık sadece var değildir, olasılığın edimselliğidir de. Ayrıca, onun edimselliği, gerçekleşmemiş bir olabilirliğin her zaman edimselliğe dönüştürülebileceği olgusunda yatar.[53]

Şüphesiz ki, ekonomi politiğin içkin eleştirisi, ekonomi politiğin dışarıdan getirdiği kavramları 'kendi başına bırakıldığında nesnenin olmaya çalışacağı şeye' dönüştürmeyi de amaçladı. Marx da, varolanı, politik ekonominin kategorilerinin kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğünü açığa çıkartarak, olası olan ve gerçek olan arasındaki gerilim alanında çözüyordu. Hegel'in deyişiyle içkin eleştiri, hem nesnenin hem de nesne kavramının eleştirisidir her zaman. Bu nesneyi edimsellik olarak kavramak, nesnenin kendisi olan şeyin yanlış olduğunu göstermek demektir. Neliğin olgusallığını değillemek, 'iyi bilinen öyle bir şeydir ki, iyi bilindiği için, bilinmez'i [*das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*] kabul etmek anlamına gelir.[54]

---

[52] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Hamburg 1976, cilt II, s. 11-12, 101-2; *Hegel's Science of Logic*, çev. A. V. Miller, New York 1969, s. 396-7, 479-80.

[53] A.g.e., s. 180-84; *Science of Logic*, s. 550-53.

[54] G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford 1977, s. 18.

Bu, varolanı gerçek olarak alan bilme kipinin doğru bilgi olmadığını imler. Doğru, spekülatif bilgi, yani kavramın durduğu yer, özün ve görünüşün birliğini kavramaktır ve ayrıca olanaklı olduğu için edimsel olanın zorunluluğunu ve zorunlu olduğu için de olanaklı olduğunu idrak etmektir.

Adorno, Hegel'in koyutladığı olasılığın ve zorunluluğun, özün ve görünüşün, nesnenin ve kavramın spekülatif özdeşliğini tahrip etmek için içkin eleştiriyi negatif diyalektiğe dönüştürür.[55] Negatif diyalektik, kavramların kendi karşıtlarına, olanın olabilir olup da olmayana sonu gelmez dönüşümüdür. Olabilecek olanı açığa çıkartmak, olması gerekeni koyutlamak anlamına gelmez. Aksine negatif diyalektik, uzlaşmanın, olasılığın zorunluluğunu kavramanın bir sonu olmadığını göstermek için uğraşır. Aslında Adorno'nun görevi, olanın fuzuliliğini ortaya koymak; nesnenin kendi kavramını reddettiğini ve özünü arayan kavramın başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermeye çalışmaktır. Adorno, kendi uyguladığı içkin eleştirinin kavramsal önvarsayımlarının da temellerini sarsar. Negatif diyalektik, saf olumsuzluğun, yani fiili olanın sürekli olarak reddedilmesinin bir diyalektiği olur. Olumsuzluk söylemi, Marx'ın hâlâ varsayabileceği şeydir burada; olanın zorunluluğunu kavramanın, olasılığı anlamaya ve bu olasılığın mücadele etmeye değer bir şey olduğunu kabul etmeye neden olacağı, kesinlikle reddedilir. Negatif diyalektik, fiili olana içkin, özgürleştirici bir mantığın olduğunu reddeder.[56] Olumsuzluk, yani özdeş olmama, özdeşliğin peşine düşen düşünce ile tutkuyu gizemlerinden arındırma, hiçbir özgürleştirici itkiyi garanti etmez. Ya da, Adorno'nun diliyle konuşacak olursak, bu sonuçların özgürleştirici olacağını garanti eder, çünkü onları garanti etmeyi tamamen reddeder.

---

[55] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1973, özellikle, s. 32-42.

[56] A.g.e., s. 295-354.

Adorno, içkin eleştiriyi kabul ederken, içkinlik *mantığını* reddeder. İçkin eleştirinin yöntemi, kavram ve gerçeklik arasında giderek artan bir şeffaflığa veya yeterliliğe doğru içkin bir mantıksal gelişimi önvarsaydığı ölçüde, eleştiri, varlığın ve düşüncenin özdeşliğine inancın eşlik ettiği kaçınılmazlığın bir miti olan diyalektik haline gelmiştir. Adorno, düşünce ve varlık arasındaki *özdeşliği* yadsırken, onlar arasındaki *dolayımda* ısrar eder:

> Totalite dolayımın bir kategorisidir, dolaysız tahakkümün ya da boyun eğdirmenin bir kategorisi değildir... Toplumsal totalite, birleştirdiği ve bunun karşılığında kendisini oluşturan bir yaşama ek olarak kendine özgü bir yaşam sürmez. Kendini bireysel uğraklar aracılığıyla üretir ve yeniden üretir.[57]

Negatif diyalektiğin görevi, bütün dolayımsızlıkların dolayımlanmak zorunda olduğu yollu bir yanılsamaya düşmeden, dolayımsızlığın dolayımlanmış doğasını ortaya çıkartmaktır. Bu durum yalnızca, totalite totaliter olduğu zaman, yani özdeş olmama, ötekilik ve bireysellik uğraklarının hepsinin bütünün içerisinde emilmesiyle mümkün olabilirdi.

Serbest piyasa ekonomisinin örgütlenmiş kapitalizme dönüşümüyle, burjuva bireyciliğinin ekonomik temeli de tahrip edilmiş olur. Kendi çabaları ve etkinlikleri aracılığıyla pazar yerindeki mübadele ilişkileri içerisindeki özgürlüğünü ve eşitliğini kavrayan birey, şimdi artık tarihsel bir anakronizmadır. Burjuva ideolojisinin normatif eleştirisi, bundan böyle, ekonomi politiğinin bir eleştirisi olarak sürdürülemez. Burjuva toplumunun gelişimi kendi ideallerini yok etmiştir. İdeolojilerin eleştirisi verili normları artık edimselliğin yanına koyamaz. Bundan böyle, kendi meşruluğuna temel oluşturan normları ortadan kaldırma sürecindeki edimselliğin gizemini bozmak zorundadır. Normların eleştirisi, kültürü gizemsellikten arındırmak ve kültürdeki

---

[57] Theodor W. Adorno, 'On the Logic of the Social Sciences', *The Positivist Dispute in German Sociology*, s. 107.

saklı ütopik potansiyeli açığa çıkartmak için kültürün eleştirisi olarak sürdürülmek zorundadır.[58]

Kültür Eleştirisi Olarak Fetişten Arındıran Eleştiri

Her ne kadar Marx'ın meta fetişizmi analizi kültür eleştirisi için bir model sağlamaya devam etse de, bu paradigma Adorno ve Horkheimer'ın çalışmalarında ciddi bir revizyondan geçmiştir. Etrafında meta fetişizmi analizinin inşa edildiği metafor, toplumsal ve tarihsel'in 'doğal' diye şeyleştirilmesidir. Metaların mübadelesi, metanın üretim sürecini gizlediği için ve de piyasanın yasaları, somut insan etkinlikleri ve ilişkileri aracılığıyla hukuka benzerliğin kurulmasını gizlediği için, fetişten arındırma söylemi, üretimi mübadeleyle, kullanım değerini mübadele değeriyle, insanların kurucu etkinliğini ise kültürdeki görünüşlerle yan yana koyar. Mübadele ilişkilerinin özerk alanının ortadan kaybolması, Marx'ın üretime tanıdığı ontolojik önceliği dönüştürür. Üretim ve dolaşım alanları arasındaki ilişki, öz ve görünüş arasındaki gibi değildir. Üretim alanının giderek ussallaşmasıyla ve de üretimin ve mübadelenin giderek bütünleşmesiyle, tekelci kapitalizm bütün çelişkilerin görünmez olduğu ve mevcut duruma alternatiflerin düşünülemez olduğu toplumsal bir gerçekliğe doğru ilerlemeye devam eder. 1941 gibi erken bir tarihte bile Horkheimer, toplumsal gerçekliğin bu dönüşümünü 'dilin bir işaretler sistemine semantik çözünmesi' olarak tanımlar.[59] Horkheimer'a göre,

> tarihi ve hayalleri olmayan birey... daima tetikte ve hazırdır, doğrudan pratik bir hedef peşindedir.... Söylenen bir sözü da-

---

[58] Theodor W. Adorno, 'Kultur und Verwaltung', *Soziologische Schriften*, Frankfurt 1979, cilt I, s. 131.

[59] Max Horkheimer, 'The End of Reason', *Studies in Philosophy and Social Science*, s. 377.

ima malumat, yönelim ve emir aktarımının bir vasıtası olarak alır.[60]

Benliğin ve onun düşünen aklının düşüşe geçmesiyle, insan ilişkileri, bütün kişisel ilişkiler üzerinde ekonominin üstünlüğünün ve yaşamın totalitesi üzerinde metanın evrensel kontrolünün, emretmenin ve boyun eğmenin yeni ve çıplak bir biçimine döndüğü bir noktaya doğru evrilir.[61]

Tahakkümün totalleşmesi, içerisinde insan dilinin ortadan kaybolduğu işaretler sisteminin totalleşmesi, kendisini artık kendi tarihselliğini inkar eden doğalımsı alan olarak gösterir. Daha çok kültür ve doğa arasındaki, yani ikincil doğa ve birincil doğa arasındaki zıtlık ortadan kalkmaya başlar.[62] Tahakkümün totalleşmesinin anlamı, doğanın giderek artan manipülasyonu anlamına gelmektedir. Bundan böyle doğa ve kültür arasındaki bu çatışma doğanın kültürden alacağı intikama dönüşür. Marx'ın tarihin doğasının gizemini çözmesi gibi, eleştirel kuramcılar da doğanın tarihselliğinin gizemini çözmeye çalışırlar. Bastırılmış doğa, faşizm tarafından manipüle edilen tahakküm totalitesine karşı başkaldırır. Kitle endüstrisinin seks, haz ve sahte mutluluk imgeleriyle yeniden dolaşıma soktuğu şey, bu bastırılmış doğanın isyanıdır. İç ve dış doğanın bastırılması öyle görülmemiş bir raddeye varmıştır ki, bu bastırılmaya karşı isyanın kendisi yeni sömürü ve manipülasyonların nesnesi haline gelir. Bu koşullar altında meta fetişizmi, tarihi doğaya dönüştürerek bozmaz, ama iç ve dış doğanın toplumsal olarak sömürülüşünü gizemli kılmak için bastırılmış doğanın başkaldırısından faydalanır. Adorno'nun ifadesiyle, mübadele değeri artık kullanım değerini gizleyemez; aksine şimdi metalar, diğerleriyle,

[60] A.g.e.

[61] A.g.e., s. 379.

[62] 'Kültür bugün herşeyi benzerlikle damgalıyor'; Adorno ve Horkheimer, *Dialektik der Aufklarung*, s. 108.

kendi kullanım değerlerinin dolayımsızlığında kendilerini sunmak ve el emeğinin, el değmemiş doğanın, basitliğin ve yapay olmamanın nostaljisini gerçekleştirmek için yarışırlar. Öte yandan, liberal kapitalizmde kullanım değeri mübadele değerinin taşıyıcısıyken, örgütlü kapitalizmde mübadele değeri, reklam endüstrisinin bizi baştan çıkartmakta kullandığı 'kendiliğinden' niteliklerin hazzına dönüştüğü dolayımsız kullanım değeri olarak kendisini sunduğu ölçüde pazarlanabilir. Faşizmde doğanın vahşileşmesinin, kitle iletişim araçları ve kültür endüstrisiyle doğanın baştan çıkarıcı sömürülüşünün ve muhafazakar kültür eleştirileri tarafından ifade edilen doğal ve organik nostaljinin ortak bir yönü vardır. Bu da onların, bastırılmış doğanın başkaldırışını boyun eğme, unutma ve sahte mutluluğa dönüştürmek üzere manipüle etmeleridir.[63]

Ütopik Yönsemeli Geriye Dönük Tarih Felsefesi Olarak Kriz Teşhisi

Eğer örgütlü kapitalizm özerk pazarı ortadan kaldırdıysa, eğer rekabet eden bireysel sermayelerin akıldışılığının yerini devlet kontrolünün tekelci sistemi aldıysa, bu tür toplumlardaki kriz eğilimleri ve potansiyelleri neye dönüşür? Pollock 1941 tarihli makalesinde, sistemin krizi kontrol etme ve yönetme kapasitesinin hayli geniş olduğunu yazar.[64] Savaş sonrası dönemde kriz kuramcıları, örgütlü kapitalizmin, kriz potansiyellerini sistemin akıldışılığını bertaraf etmeden ortadan kaldırdığını iddia etmişlerdir. Kapitalizmin sistematik usdışılığı, artık kendisini top-

---

[63] 'Toplum doğayı tehdit etme suçunu ebedi örgütlü bir zorlama şeklinde işler. Bu durum kendisini bireylerde kalıcı olarak kendisini korumak şeklinde yeniden üretir ve böylece doğa üzerinde toplumsal tahakküm olarak doğaya tekrar saldırır' (a.g.e., s. 162).

[64] Pollock, 'State Capitalism', *Studies in Philosophy and Social Science*, s. 217-21.

lumsal bir kriz olarak ifade etmez. Bundan, ekonomi tek başına sorumlu değildir, ekonomi kadar kültürdeki dönüşümler de sorumludur.

Marcuse *Eros ve Uygarlık* adlı eserinde endüstriyel-teknolojik uygarlık koşulları altında toplumsal krizlerin olanaksızlığını şöyle formüle eder: endüstriyel-teknolojik uygarlığın üstesinden gelmeyi olanaklı kılabilen nesnel koşullar, ortaya çıkan bu dönüşüm için öznel koşulları da engeller.[65] Ussallaşmanın paradoksu, özgürlüğün kaybını tersine çevirmeye neden olabilecek koşulların, büyü bozulduğu takdirde, bireyler tarafından algılanamayacağı gerçeğini içerisinde barındırır. Endüstriyel-teknolojik uygarlıkta, özgürlük yitimini sonlandırmanın gerçek olasılığı, bilimin ve teknolojinin üretici güçlere dönüşmesiyle ve akabinde iş sürecinden dolayımsız emeğin çıkartılmasıyla sağlanabilir. Bundan böyle emek, birey tarafından belli bir görevi tamamlamak için gerekli organik enerjinin ıstırap verici harcanışı olarak deneyimlenmez. Emek süreci, kişilerden bağımsız hale gelir ve giderek kurumlara ve kolektif insan çabasının koordinasyonuna bağımlı olur. İş sürecindeki dolayımsız emeğin öneminin azalması Marx tarafından *Grundrisse*'de analiz edilmişti. Bu durum, sosyo-kültürel denetimin birey üzerinde azalmasına tekabül edecek şekilde sonuçlanmaz.

Tam aksine, otorite ilişkilerinin kişilerden bağımsız hale gelmesi ve ussallaşması, bireysel kimlik formasyonunun dinamiklerine tekabül edecek bir dönüşümü beraberinde getirir.[66] Ailede babanın rolünün azalmasıyla otoriteye karşı mücadele kendi odağını kaybeder: benlik bireyselleşmeyi başaramaz,

---

[65] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York 1962, s. 84. Aslında bu eser, Marcuse'ün *Gesammelte Schriften* adlı eserinin üçüncü cildidir; ben onu ileriki tartışmada ana metin olarak kullandım.

[66] Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, çev. M. von Eckhardt-Jaffe, Frankfurt 1979, s. 80-81.

çünkü kendisine karşı mücadele edeceği bir kişi figürü elinden alınmıştır. O, birey kişiye özgü bireyselleştirici kimlik biçimlendirme sürecini deneyimleyemez artık. Bir insan figürüne karşı verilen Ödipal mücadeledeki saldırganlık, içselleştirilir ve ardından suç üretir.[67]

Özerk kişiliğin ortadan kalkmasının en uzun erimli sonucu 'birey ve kültürü arasındaki yaşam bağlarının zayıflamasıdır'.[68] Etik töz ortadan kaybolur. Endüstriyel-teknolojik uygarlıkta etik tözün ortadan kaybolması, grup isyanlarının kültürel kaynaklarını kurutur. Bu isyanlar şimdiye kadar, geçmişteki asilerin anılarının hatırına sürdürülüyordu. Kolektif hatıranın hazinesi olan kültürün kayboluşu, uygarlığın kendi dinamiğini, başkaldırma, bastırma ve yeniden başkaldırma yoluyla tehdit eder. Kültür yaşayan bir gerçeklik olmaktan çıktığında, ezilenlerin isyanının gerçekleşmesi adına verilen ama hayata geçirilmemiş ve tutulmamış vaatlerin anısı da bugün tarihsel bir ihtimal olmaktan çıkar.

Modern endüstriyel-teknolojik uygarlığın biçim değiştirmesi, geçmiş isyanlara duyulan büyük özlemi, ütopik umutları ve unutulmuş, bastırılmış, inkar edilmiş anlamları özgür kılacak anımsatıcı [*Erinnerung*] bir eylemle başlamak zorundadır. Marcuse, Batı ontolojisinin ve özdeşlik mantığının bir eleştirisi yerine, Batı ontolojisinin ütopik, potansiyel boyutunu yeniden kurmaya girişir. Logos ve Eros, zamanın sonsuzluğa akışı ve tüm zamanın ötesine geçme isteği, varolanın şüpheli sonsuzluğu [*die Seienden*] ve varlığın tamlığı [*die Vollkommenheit des Seins*] gibi kutuplaşmaların Batı ontolojisinin ikili yapıları olmak zorunda olduğunu açıklayan Marcuse, hafızanın kurtarıcı bir işlev gördüğünü savunur.[69]

[67] A.g.e., s. 88-9.
[68] A.g.e., s. 93.
[69] A.g.e., s. 198-9.

Ancak bu kurtarıcı hafıza, tarihin sürekliliğinin içerisinde yeniden etkinleştirilemez, çünkü tarih artık kendi geçmişini, kendi tarihini reddederek ortaya çıkar. Endüstriyel-teknolojik dünya tarafından yaratılmış tek boyutlu toplum, içerisinde geliştiği ve ortaya çıktığı ufku yok eder. Bunun anlamı, kurtarıcı kuram adına konuşan eleştirel toplum kuramının, bizatihi kendisinin tarihsel sürekliliğin dışında olmasıdır. Zamanın tahakkümünü reddetme çabası içerisinde, zamanın dışında bir noktadan tüm zamanı sona erdirmek isteyen hafızaya yönelir.[70] Marcuse, Eros ve Logos arasındaki, Narcissus ve Orpheus arasındaki başlangıçtaki kutuplaşmayı yeniden canlandırarak, özgürleşmiş bir duyusallığın [*Sinnlichkeit*] devrimci potansiyelini açığa çıkartır. Narcissus yeni bir ontolojik ilkenin habercisi olarak ortaya çıkar.[71] Bu yeni duyusallığın yıkıcı potansiyelinin, yeni bir etiğe [*Sittlichkeit*] dönüştürülebilmesi için tarihin dokularına yeniden yerleştirilmesi gerekmektedir. Ama tek boyutluluk tezine göre, bu sürecin hiçbir kolektif tarihsel sürdürücüsü olamaz.

Ancak, eğer kuramın zihinlerde uyandırdığı kurtarıcı hafızanın yıkıcı potansiyeli tarihsel sürekliliğin dışarısında kalırsa, o zaman eleştirel kuram çözülemeyen temel bir çelişkiyi, daha doğrusu, kendi imkansızlığının koşullarını kabul etmiş olmaz mı? Eleştirel kuram, mevcut toplumu, toplumun temel yapısının olası dönüştürülebilirliği noktasından analiz eder ve ortaya çıkan ihtiyaçları ve çatışmaları umulan bu dönüşümün ışığı altında yorumlar. Eleştirinin kesinlikle reddetmesi gereken şey tarihin sürekliliğiyse, dile getirdiği özgürleşmiş toplum görüşü, tarihsel sürecin sürekliliğinden doğan ihtiyaçların ve çatışmala-

---

[70] 'Kendisini bilince iten Eros, hafıza tarafından hareket ettirilir; hafıza sayesinde yoksunluk düzeninin aleyhine döner; zamanın hakim olduğu bir dünyada zamanı alt etmek için hafızayı kendi mücadelesinde kullanır'. A.g.e., s. 198.

[71] A.g.e., s. 146-7.

rın içkin bir öz-anlamasıyla ilişkilendirilemeyecek olan ayrıcalıklı bir gizem haline gelir. Eleştirel kuram, ya tek boyutluluk tezini gözden geçirmelidir ya da kendi olanaklılığını sorgulamalıdır. Bu durum Claus Offe tarafından 1968 yılında fark edilmiştir: Eleştirel kuram 'ya her şeyi kapsayan manipülasyona ilişkin argümanını sınırlandırmalıdır ve baskıcı ussallık sistemi içerisindeki yapısal boşlukların varlığını kabul etmelidir ya da kendi olabilirliğinin koşullarını açıklayabilme iddiasından vazgeçmelidir'.[72]

Bu eleştiri sadece Marcuse'ün analizine yönelik değil, araçsal aklın eleştirisi olarak tanımlanan kuramsal paradigmanın geneline yöneliktir. Eğer toplumun ussallaştırılmasının toplumsal yapıdaki krizleri ve çatışma eğilimlerini yok ettiği ve kültürün ussallaştırılmasının da özerk kişilik tipine zarar verdiği varsayılırsa, eleştirel kuram bundan böyle gelecekte olması beklenen şeyin ufku içerisinde hareket etmez; eleştirel kuram geçmişteki umutların ve hatıraların geriye dönük mevziisine çekilmelidir. Eleştirel kuram, eleştirel düşünürün bu tarihsel sürecin bütünselliği üzerine geriye dönük bir monoloğu haline gelir; çünkü yaşanan şimdiyi, gelecekteki olası dönüşümlerin perspektifinden değil, ama geçmişin duruş noktasından izler.

[...]

Bu sonuç iki şekilde yorumlanabilir. İlki, eleştiri Marx'ın erken dönem yazılarında alay ettiği salt eleştiriciliğe dönüşmüştür ve eleştirel toplum kuramı, açık, normatif bağlarını temellendirmek zorundadır. İkincisi, eleştirel kuram salt eleştiriciliğe dönmemiştir, ama hâlâ geç dönem kapitalist toplumların kendilerini kavrayışlarına içkin norm ve değerlere seslenir. Ancak seslendiği normların içeriği dönüşmüştür.

---

[72] Claus Offe, 'Technik und Eindimensionalitat: Eine Version der Technokratie-these', Habermas içinde, ed., *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt 1978, s. 87.

İlk yoruma göre eleştiri, şu nedenlerden ötürü salt bir eleştiriciliğe dönüşmüştür: eğer geç kapitalist toplumlarda kriz ve çatışma ihtimalleri bertaraf edilmişse; ayrıca eğer bu toplumsal yapı, politik ekonominin eleştirisinin örtük biçimde başvurduğu akılsallık, özgürlük ve eşitlik normlarını tedavülden kaldırmışsa; dahası tarih ve doğa, kültür ve insan dışı doğa arasındaki sınırlar belirsizleşmişse, eleştirel kuramın başvurabileceği standartlar ne olabilir ve nasıl temellendirilebilir? Eleştirel kuramcı, ya yalnızca kendisinin erişebileceği gelecekteki ütopik bir görüş adına konuşmalıdır ya da kendi geçmişini yok etmiş bir kültürdeki vicdanın ve hafızanın rolüne bürünmelidir. Ne bu ütopik görüş ne de geriye dönük hatırlama, bu kültürün ve toplumsal yapının kendisini anlamasından türetilen değerler ve normlar üzerinde temellendirilemez. Eleştirmenin bu duruşu şimdiyi aşar ve olması gerekeni ya da ihanet edilmemesi durumunda geçmişte olabilecek olanı varolanla yanyana getirir. O halde, eleştirinin kendisi ölçütbilimsel soruşturmanın açık bir biçimidir. Marx'ın salt eleştiricilik üzerine yorumu, artık Frankfurt Okulu'nun konumuna uyarlanabilir:

> Hakiki özgür bir yaşamın ve bir çağrı biçimindeki tarihsel geleceğin kendisi için ayrıldığına inanan eleştirel öznenin kendisi üzerine düşünüşü, her kertede ve her kerteye rağmen, kendisini haklı çıkartır. Bauer kardeşlerin durumunda bu ayrıcalığı teşhis eden Marx, bu nedenle 'kutsal aile'den ironiyle söz eder.[73]

Frankfurt Okulu'nun konumunu kutsal aileninkine indirgeyen bu yoruma karşı, ekonomi politiğin eleştirisi artık Frankfurt Okulu'nun paradigması olarak hizmet vermezken, geç dönem kapitalist toplumların kültürüne içkin özgürleştirici içeriğe sahip normların ve değerlerin hâlâ mevcut olduğu öne sürülebilir.

---

[73] Rudiger Bubner, 'Was ist kritische Theorie?', *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, s. 179.

Ancak bu normlar ve değerler artık rasyonalist doğal hukuk kuramları tarafından sağlanmaz—ki, Marx bunların liberal kapitalist toplum kurumlarındaki varlığını doğal bir şey olarak kabul ediyordu. Eleştirinin seslenebileceği, burjuvazinin kamusal alanının, serbest piyasanın ve hukukun egemenliğini kabul etmiş liberal devletin bu normları artık mevcut değildir. Siyasi tahakkümün ussal iradeye dönüşümüyle birlikte doğal hukuk geleneğinin ussal ve özgürleştirici içeriği boşalır. Özgürleştirici normlar bundan böyle kamusal ve kurumsal yapıya içkin değildir. Bunun yerine, bu normlar artık (Adorno) felsefenin, sanatın ve kültürün kurtarılmamış ütopik sözünde ya da (Marcuse) baskıcı bir toplum tarafından talep edilen fedakarlıklara isyan eden insan öznelliğinin derin yapısında aranmalıdır.

Dolayısıyla, mutlak tinin kurtarılmamış ütopik potansiyelinde ısrar eden Adorno, *Negatif Diyalektik*'e şöyle başlayabilmiştir: 'Üstesinden gelindiği sanılan felsefe, hâlâ hayattadır, çünkü onun edimselleşme uğrağı kaçırılmıştır'.[74] Felsefenin, rasyonel bir edimsellik içerisinde bir olma (Hegel) ya da aklı fiili hale getirmesi beklenen kitlelerin maddi silahı olma (Marx) vaadi boşa çıktığından, şimdi acımasızca özeleştiriye girişmelidir. Felsefenin bu özeleştirisi, kendi devam eden varlığını borçlu olduğu, yani felsefenin edimsel hale gelebildiği yanılsamayı yeniden etkinleştirmelidir. Düşünce olmayan ama düşüncenin edimselleşmesi için basit bir araç olan ötekini gözeterek kavramsal düşüncenin kibrine ihanet ettiğinden, bu yanılsamanın gizemi çözülmelidir. Her ne kadar düşüncenin birliğine yönelik mücadelenin kendisi olsa da ve felsefeye varlık sebebini verse de edimsellik, içerisinden düşüncenin boşaldığı bir damar değildir. Bu çözümsüz çelişkiden vazgeçilmemesi, aksine, onun kesintisiz uygulanması ve negatif diyalektik sayesinde diri tutulması gerekmektedir. Adorno, eleştirisine 'ahenksizlik' adını verir. Dü-

---

[74] Adorno, *Negative Dialektik*, s. 15.

şünce ve edimsellik, kavram ve nesne, özdeşlik ve özdeş olmama arasındaki ahenksizlikler ortaya çıkartılmalıdır.[75] Eleştirinin görevi, totalitenin doğru olmadığını ortaya sererek ve başka bir yaşamın parıltılarını görünür kılarak, totalitedeki bu çatlakları, toplumsal ağdaki yırtıkları, uyumsuzluk ve farklılık uğraklarını aydınlatmaktır. Bu nedenle, Adorno, geç dönem kapitalist toplumlardaki toplumsal çatışma olasılıkları üzerine bir makalesinde, toplumsal çatışma potansiyelinin kolektif örgütlenmiş protestolar ve mücadeleler yerine, gülme gibi gündelik jestlerde aranması gerektiği yönünde bir iddia, başka açıdan bakıldığında şaşırtıcı gelebilecek bir iddiadır bu, öne sürebiliyor. 'Tüm kolektif gülme, günah keçisi bir zihniyetten, saldırganlığı serbest bırakmanın verdiği haz ve buna izin vermeyen sansürün kontrol mekanizmaları arasındaki uzlaşımdan doğup gelişti'.[76] Toplumsal çatışmanın katı bir sosyolojik tanımının istendiği durumda, bu tür kavranamaz deneyimlere, örneğin olası özgürleşmenin şifrelerini ve şiddetin izlerini içeren nüanslar gibi, erişim engellenmiş olur.

Adorno, kendi özgürleştirici ahenksizlik yöntemi aracılığıyla, yönetilen dünyaya meydan okuyan insan potansiyelini dışavuran acı çekme ve direniş uğraklarını ortaya çıkarmaya çalışan bir etnolog olur: gelişmiş uygarlığın etnoloğu. Ancak, Adorno'nun eleştirel kuramın normatif bakış açısını temellendirmek için başvurabileceği bu olası özgürleşmenin şifreleri net değildir. Araçsal aklın eleştirisinin o ayrıcalıklı 'kutsal aile' söylemini dillendirdiği yolundaki ithama bir karşılık verilmemiştir. Ekonomi politiğin eleştirisinden araçsal aklın eleştirisine geçiş, sadece eleştirilen içeriği değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda eleş-

---

[75] Adorno, 'Spatkapitalismus oder Industriegesellschaft', *Soziologische Schriften*, cilt I, s. 369.

[76] Adorno, 'Ammerkungen zum sozialen Konflikt heute', *Soziologische Schrifien*, cilt I, s. 193.

tiri okulunun, yani ideolojilerin eleştirinin mantığını da değiştirir.

4
"ÖZNE-BEN"İN İŞLEVİNİN OLUŞTURUCUSU OLARAK AYNA EVRESİ*

Jacques Lacan

İnsan gelişmesindeki ayna evresi üzerine geliştirdiğim anlayışı sizlere ilk kez bundan on üç yıl önce yapılan son kongremizde tanıtmıştım. O zamandan beri Fransız psikanaliz çevresinin kullanımına az çok girmiş bulunan bu kavrayışı, özellikle şu sıralar psikanaliz deneyimimizde tanıdığımız biçimiyle özne-ben'in işlevine ışık tutması bakımından, bugün tekrar dikkatlerinize sunmaya değer buldum. Kabul etmek gerekir ki bu deneyim bizi, Cogito'yu doğrudan doğruya başlangıç noktası alan her türlü felsefenin karşısında olmaya zorluyor.

Belki hatırlayanlarınız olacaktır, çıkış noktamız olan davranış öğesi, bir karşılaştırmalı psikoloji olgusundan esinlenmişti: buna göre yavru insan kullanıcı zekâda kısa bir süre, ama gene de bir süre için, şempanzenin gerisinde kaldığı bir yaşta iken bile, aynadaki imgesini kendisi olarak tanıyabilmektedir. Bu tanıyışın çocuğun içine doğduğunun bir belirtisi olan, *Aha-Erlebnis* (işte! – deneyimi) dediğimiz el ve yüz anlatımları, Köhler'e göre,

---

* Çeviri: **Nilüfer Kuyaş** (*Felsefe Yazıları*, 1. Kitap, Yazko Yayınları, İstanbul, 1982).

içinde bulunulan konumun algılandığı bilincini, yani zekâ eylemi için zorunlu olan ânı simgeler.

Gerçekten de bu eylem, maymunda, imgenin yararsızlığı ya da boşluğu bir kez denendikten sonra yitip gittiği halde; çocukta, daha belirdiği ân bir dizi davranışsal tepki yaratmaktadır. Tamamen oyun niteliğinde olan bu davranışlarla çocuk, imgesinin takındığı tavırların aynada yansıyan çevre ile ilişkisini sınadığı için, bu karmaşık ilişkinin aynada ikileştirmiş olduğu asıl gerçeklikte de, gerek kendi bedeni ve diğer kişilerle, gerekse çerçevesinde duran eşyalarla aynı bağlantıları kurmayı dener.

Bu olayın altı aylıktan itibaren meydana gelebileceği Baldwin'den beri biliniyor. Tekrar gözlemlediğimiz zaman, ayna karşısındaki süt-bebeğinin bu iç açıcı manzarası önünde çoğu kez düşüncemizi yarıda kesip, daha yürümeyi becerememiş, hatta ayakta bile tam duramayan bu yavrunun insan kucağında ya da (Fransa'da 'trotte-bebeo' -yürüteç- dediğimiz) yapay bir destek içinde sevinçli bir çaba ile engelini aşıp, bedeninin duruşunu az çok sarkmaya benzer bir tavırda eğerek, imgenin bir ânlık bir parçasını tekrar yakalamaya çalışmasını seyre dalmışızdır.

Birbuçuk yaşına kadar söylediğimiz anlamda süren bu etkinliğin bize, daha önceleri sorunsal sayılan cinsel içgüdü gerilimi (*dynamisme libidinal*) hakkında öğrettikleri, en az paranoyak biliş üzerindeki düşüncelerimiz arasında bulduğumuz varlıkbilimsel dünya yapısı kadar aydınlatıcı olabilir.

Yeter ki ayna evresini, çözümlemenin bu terime kazandırdığı anlamda, bir özdeşleşme olarak kavrayabilelim: özdeşleşme, yani öznede, bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüm olarak. Kuramda bu olgu için antik bir terim olan imago'nun kullanılması da zaten, imgenin böyle bir evre etkisi yapmaya hazır bir yazgısı olduğunu yeterince göstermektedir.

Demek ki, yavru insan dediğimiz, henüz konuşma çağına bile gelmemiş, hareket ve beslenme bağımsızlığı olmayan bu ya-

ratığın kendi yansıyan imgesini böyle sevinçle kabullenişini, bundan sonra, insandaki simgesel dölyatağının örnek bir bağlamda kendini belli etmesi olarak görebileceğiz. Buna göre özne-ben, başkasıyla özdeşleşmenin diyalektiğinde kendini henüz nesnelleştirmeden ve öznelik işlevini dil yoluyla evrensel düzeyde yeniden kazanmadan önce, özünü en ilk biçimiyle bu dölyatağında çökeltmekte, oluşturmaktadır.

Sözünü ettiğimiz biçim eğer alışılmış kalıplara sokulmak isteniyorsa, daha çok ideal-özne-ben olarak belirtilmeli ki aynı zamanda ikincil özdeşleşmelerin de kökeni olduğu anlaşılsın. Çünkü, bilindiği gibi, ideal-ben teriminin kapsamına ikincil özdeşleşmelerin cinsel güdüleri (libidoyu) normalleştirme işlevlerini de dahil ediyoruz. Fakat önemli olan nokta, bu biçimin o anda varlık bulan nesne-ben'i (benlik'i) toplumsal belirlenişinden çok önce saymaca bir süreklilik çizgisine yerleştirmesidir. Bu, bireyin sonradan hiçbir zaman tek başına indirgeyemeyeceği bir çizgidir. Daha doğrusu, öznenin kendi özgerçekliğiyle uyuşmazlığını özne-ben olarak çözmek için vardığı diyalektik sentezler ne kadar başarılı olursa olsun, bu benlik çizgisi öznenin oluşum eğrisiyle, tıpkı sonuşmazlardaki (asimptot'lardaki) gibi, hiçbir zaman tam birleşemez.

Bunun nedeni, özneyi bir serap görüntüsü gibi aldatarak gücünün esas gelişmesinin ilerisine geçmesine neden olan bedensel biçim bütünlüğünün, öznenin kendisi tarafından yalnızca bir Gestalt şeklinde, yani parçalarına ayrılamayan bir bütün olarak algılanabilmesidir. Başka bir deyişle, bedenin algılanma dışsallığında bu biçim bütünlüğü oluşturulan algının kendisi değil, yalnızca algılananı oluşturan öğelerden biri olduğu halde, bu algılayışta, duruş/yükseklik boyutunun diğer ögelerden daha güçlü göze çarpması, biçim bütünlüğünün zihinde yer etmesine neden olur. Aynı zamanda biçim bütünlüğü, kendi tersine çevrildiği bir simetri (bakışım) içinde algılandığından, öznenin kendisini çeşitli yönlerde harekete geçirdiklerini ayırt ettiği iç

kaynaşmalar ile çelişki halindedir. Söz konusu süreçleri harekete geçiriş tarzını henüz tam bilemediğimiz, fakat doğurganlığının insan türünden ayrı düşünülemeyeceği kesin olan algılama kalıbı (Gestalt) bu iki yönüyle aynı zamanda hem özne-ben'in zihindeki sürekliliğini simgeler hem de onun yabancılaştırıcı yazgısını haber verir. özne-ben'in, kendi uydurması olan bu görüntüler dünyasının belli belirsiz bir uyum içinde bağımsızlaşma eğilimini simgeleyen kurgu-kişi ile (otomatla) çakışmasını sağlar.

Yalnızca dış çizgileriyle yakalayabilme ayrıcalığına sahip olduğumuz imago'lar açısından bakarsak, günlük deneyimimiz içinde, simgesel etkinliğin alacasında beliren bu dumanlı, örtülü yüzler —yani yansıyan imgeler— gerçekten de görme dünyamızın eşiği sayılırlar. Bunu anlamak için, kendimizi asıl bedenin imago'suna bırakmamız, ona sanrılarda ve düşlerde göründüğü gibi, aynada düzenlenmiş haliyle inanmamız yeterlidir, bunu ister bedenin kendine has özellikleri açısından yapalım, ister kusurları hatta yalnızca nesnece yansıyışı açısından yapalım, fark etmez. Hatta bunun yerine, ayna denen aygıtın, bize benzer olanın ortaya çıkmasında oynadığı rolü fark etmemiz de aynı işe yarar, ki burada ayrı türden ruhsal gerçeklerin hep birden kendilerini göstermeleri söz konusudur.

Bir Gestalt'ın örgenlik (organizma) üzerinde gerçekten bu denli belirleyici etkileri olabileceği biyolojik bir deneyle saptanmıştır. Aslında bu deney bile, konumuz olan ruhsal nedensellik düşüncesine o kadar yabancı ki, olayı bu terimle tanımlamakta tereddüt eder bir hali var. Fakat gene de kabul etmekten kaçınamadığı gerçek şu ki, deneyin sonunda, gonad denilen cinsel hormonun güvercinlerde oluşabilmesi için , cinsiyeti ne olursa olsun bir türdeşin görülmesinin zorunlu koşul olduğu bulunmuştur.

Bu aynı zamanda o kadar yeterli bir koşul ki, güvercini bir aynanın yansıma alanına koymak bile aynı sonucun alınmasına

yol açabiliyor. Aynı şekilde, gezginci çekirgenin soyunda, bir başına yaşama tarzından sürü halinde yaşamaya geçiş, bireyi belli bir evrede kendisine benzeyen bir görüntünün, tamamıyla görsel düzeyde, etki alanına sokmakla elde edilebilmektedir. Bunun için gerekli olan, görüntüyü canlandıran hareketlerin o türe özgü davranışlara yakın tarzda olması. Bu olgular, eşbiçimsel (*homeomorphique*) özdeşleşmenin kapsamına giriyor. Onun da bir üstünde yer alan asıl sorun ise, güzellik duyusunun benlik-oluşturma ve cinsel uyarma işlevleridir.

Eşbiçimsel özdeşleşme olarak düşündüğümüz bu yansılama (*mimetisme*) olguları ile, mekânın yaşayan örgenlik için ne anlama geldiği sorununa değindikleri ölçüde, ilgilenmek zorundayız. Sanırım bu konuya psikolojik kavramlarla belli bir açıklık getirmek, aynı olguları sözüm ona temel kural olan çevreye uyum yasasına indirgemek için gösterilen saçma çabalardan daha yersiz olmasa gerek. Yalnızca bir Roger Caillois'nın, düşüncesiyle bu alanda çaktırabildiği kıvılcımları anımsayalım (ki bu henüz genç bir düşünceydi ve içinde oluştuğu sosyolojik .gözaltından kendini daha yeni kurtarmıştı): biçim yansılamasını, '*psychastkenie legendaire*' terimiyle ve gerçeği bozma etkisi yapan daha geniş bir mekân saplantısı çerçevesinde açıklaması, bu kıvılcımları çaktırmak için yetmişti.

Aslına bakılırsa, insan bilişini hayvanınkine kıyasla isteklerin güç alanından daha özerk kılan, fakat onu gene de gerçeküstücü doyumsuzluğun bu güç alanına tanıdığı 'dar gerçeklikte' belirleyen nedeni, aynı insan bilişini paranoyak biçimde yapılandıran toplumsal diyalektikte bulup çıkaran da bizler olduk. Biraz da bu düşüncelerin itişiyle, ayna evresinin ortaya çıkardığı mekân aldatmacasında, insanın doğal gerçekliğinde duyduğu örgensel yetersizliğin sonuçlarını görebiliyor, söz konusu diyalektikten daha önce yer eden etkileri olduğunu kabul edebiliyoruz, (tabii, doğa terimine gerçekten bir anlam verebilmiş sayılırsak).

Bunu kabul ettiğimiz andan başlayarak ayna evresinin işlevi gözümüze imago'ya ait işlevin tikel (özel) bir hali, bir örneği olarak görünmeye başlıyor. Bu işlev de, örgenliğin kendi gerçeği ile ilişkisini sağlamak, yani diğer bir deyişle *Innenwelt* (iç dünya) ve *Umwelt* (dış dünya) arasındaki bağlantıyı kurmak. Fakat doğa ile olan bu ilişki, örgenliğin içinde meydana gelen bir yarılma ile, insanda değişime uğrar. Bu değişimin aracı, doğumu izleyen ayların temel devinimi olan rahatsızlık ve eşgüdümsüzlük belirtilerinin de dışavurduğu gibi, en-ilk bir başlangıç Uyumsuzluğudur. Bizim öznede bulduğumuz bu eğilimleri nesnelleştirerek piramidal sistemin (sinir sisteminin) anatomik bitmemişliği olarak gören ve bunu anne örgenlikten arta kalan sıvıların bir süre devam eden etkisiyle açıklayan yaklaşım, bizim oluşturmaya çalıştığımız psikolojik görüşün, insan türünde doğumun özgül, psikolojik bir anlamda gerçekten de gereğinden çok erken meydana geldiğine dair bir veri olduğunu doğrulamaktadır.

Bu verinin embriyologlar tarafından *'foetalisation'* (dölütleşme) terimiyle ve aynen anlatıldığı biçimde kabul edildiğini belirtmeden geçemeyeceğiz. Burada amaç, cortexe ve nevrax gibi üst sinir merkezlerine ilişkin aygıtların birincil önemini belirlemektir, ki özellikle cortex'in, ruhsal amaçla yapılan cerrahî müdahaleler sonucunda zamanla örgenliğin bir tür iç aynası olarak görüleceğine kesin gözüyle bakmaktayız.

Bu gelişme bireyin oluşumunu kesin olarak tarihsel evrime çeviren bir zaman diyalektiğidir. Yani ayna evresi, iç dürtüsü, yetersizlikten önalmaya dönüşen bir dramdır: kendi mekânsal kimliğine takılmış olan özne için bedenine ilişkin kapıldığı yalancı görüntüleri üreten bir dram. Bedenin parçalarına ayrılmış bir imgesi ile başlayan bu görüntüler giderek ortopedik dediğimiz bir bütünlük kazanırlar ve sonunda, katı yapısıyla zihinsel gelişmenin tümünde iz bırakan yabancılaştırıcı bir kimliğin zırhına girilir. Böylece, kırılmış olan içdünya-dışdünya çembe-

rinin, nesne-ben'i (benlik'i) sınamak için sürekli olarak dördüle kareye çevrilmesi, yani olanaksızın aranması süreci başlar.

Kuramsal iletme sistemimize bir terim yoluyla katılmasını sağlamaya çalıştığım bu parçalarına ayrılmış beden, çözümleme (psikanaliz), bireydeki saldırgan çözülüşün belli bir düzeyine erişebildiği ân, kendini düşlerde göstermeye başlamaktadır. Bu düşlerde beden, parçalanmış kollar ve bacaklar, aşırı boyutlarda tasarlanmış organlar şeklinde görünür. Sırasında kanatlanan, sırasında beden-içi zulümler için silahlanabilen bu organlar, onları bütün zamanlar için saptamış olan ötelerin ressamı Hiyeronimus Bosch'un fırçası ile, daha 15. yüzyılda modern insandaki düş gücünün doruğuna tırmanmışlardı. Ama aynı parçalanış, örgenlik düzeyinde de son derece elle tutulur bir biçimde kendini gösterebilir. Örneğin, histeri kasınması ya da histerik zihin bölünmesi (*schize*) semptomlarının iyice belirdiği hastaların zihninde, örgenlik yapısının zihinde yansıyışı, bu tür bir parçalanmaya hazır birtakım kırılganlık çizgileriyle tanımlanır.

Bununla bağıntılı olarak, özne-ben'in oluşumu, çevresi korunmalı bir kalede, hatta sınırlı bir sahada düşsel olarak kendini simgeler. İç arenasından surlarına doğru, kendini çevreleyen bataklık ve moloz yığınlarına doğru iki karşıt-mücadele alanı bölüştürerek, kibirli ve uzak benlik köşkünü elde etmek için kendini zora koşar. Bu köşkün biçimi (ki bazan aynı kurguda kendi kendisiyle karşılaştırılır), işte bu duygusunun çarpıcı bir simgesidir. Aynı güçlendirilmiş yapı parçalarını tamamen zihinsel bir düzeyde de tekrar gerçekleşmiş buluruz: kullandığımız bu benzetme ve eğretilemeler de, öznenin kendisinde de, sanki kendi semptomlarından kaynaklanmış gibi, birdenbire ortaya çıkar. Özne kendisindeki sapkınlık (*inversion*), yalıtılmışlık (*isolation*), değersizleşme (*annulation*), çoğalma (*reduplication*) ve saplantısal nevroz (*nevrose obsessionnelle*) mekanizmalarını bu benzetmelerle anlatır.

Fakat kavramsal çabalarımız, bu sezgileri bir dil tekniğinden elde etmemizi sağlayan deneyimin koşullarından onları bağımsızlaştırmaya çalışsak bile, yalnızca bu tür öznel veriler üzerine inşa edildikleri sürece, saltık bir özneyi düşünce ile varılamayacak bir düzeyde yansıtmaya çalışmakla suçlanacaktır. Bu nedenledir ki, burada nesnel bazı verileri bir araya getirerek temellendirmeye çalıştığımız varsayımda, simgesel bir indirgeme yönteminin yön verici çerçevesini araştırdık.

Bu yöntemle, nesne-ben'in savunmalarına getirilen gelişimci sıralamanın (düzenlemenin) sayın Anna Freud'un büyük eserinin ilk bölümünde yer verdiği dileğe bir yanıt getirdiğine inanıyoruz. Yöntem ayrıca, histerik bastırma ve geri tepmeleri (sık sık ifade edilen bir önyargının tersine) saplantısal sapkınlık (*inversion obsessionnelle*) ve onun süreçlerinden çok daha erken bir aşamaya yerleştirmekte, üstelik bu süreçlerin de aynı biçimde, yansıma özne-ben'in toplumsal özne-ben'e dönüşmesi sırasında meydana gelen paranoyak yabancılaşmadan daha önce yer alması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ayna evresinin tamamlandığı (yani yansıyan özne-ben'in toplumsal özne-ben'e dönüştüğü) aşama, benzer olanın imago'suyla özdeşleşme ve ilkel kıskançlığın oluşması ile birlikte, (ki bu dram çocuktaki geçişlilik transitivismel olgularını inceleyen Charlotte Bühler okulu tarafından çok ustaca değerlendirilmiştir) 'özne-ben'i artık toplumsal yönü daha belirgin durumlara bağlayan diyalektiği başlatır.

İnsan bilgisinin hep öteki'ne duyulan arzunun dolayımıyla (*mediatisation*) dengelenişini kesinleştiren, bu bilginin nesnelerini yalnızca başkaları ile rekabet üzerinden kazanabilecekleri soyut bir eşdeğerlilik içinde oluşturan, özne-ben'i, içgüdülerin tüm dürtülerini, doğal gelişim sonucu olanları bile, tehlike sayan bir araç haline getiren, hep bu andır. Oedipus kompleksindeki cinsel nesne örneğinde de açıkça görüldüğü gibi, bu andan

itibaren doğal gelişmenin normalleştirilmesi insanda artık kültürel bir aktarıma bağlıdır.

Öğretinin, sözünü ettiğimiz âna özgü güdüsel (libidinal) birikimi, birincil narsisizm terimiyle açıklaması, bizim anlayışımıza göre, kuramcıların sözcüklerdeki anlam dünyasının gizilliklerine ne kadar derinden duyarlı olduklarını gösteriyor. Fakat bunun yanı sıra aydınlanan bir olgu daha var: bu kişiler, narsisist libido ile özne-ben'in yabancılaştırıcı işlevi (yani özne-ben'in öteki ile olan bütün ilişkilerinde —en hayırsever yardım isteğinde bile— ortaya çıkan saldırganlık) arasında var olduğu bilinen ilişkiyi açıklamak için yıkıcı güdüleri, hatta ölüm güdülerini öne sürerken, gerçekte narsisist libido ile cinsel libido arasındaki dinamik çatışmayı tanımlamaya çalışmışlardır.

Böylelikle dokundukları varoluşsal olumsuzluk gerçeği, çağımızın varlık ve hiçlik felsefesinde son derece derinlemesine geliştirilmiştir.

Fakat ne yazık ki, bu felsefe söz konusu gerçeği ancak bilincin öz-yeterlilik sınırları içinde kavrayabiliyor. Bilinç, kendi öncüllerinin çerçevesine yerleşebilmek için, nesne-ben'i oluşturan yanılgılara bir de özerklik yanılsamasını ekleyerek, oraya sığınır. Bu garip zihin oyunu, özellikle çözümlemesel deneyimden yararlanarak beslenebilmek için sonuçta kendi kendine varoluşsal bir psikanaliz yöntemi sağlamış gibi görünmeye kadar varır.

Bir toplumun, kendisine fayda dışında hiçbir işlev tanımamayı amaçladığı tarihsel girişimin sonunda ve sanki bu çabanın ürünüymüş gibi ortaya çıkan toplumsal bağların yoğunlaştırıcı, baskıcı biçimi karşısında bireyin duyduğu endişe karşısında, varoluşçuluk kendi değerini bu koşulların bir sonucu olan kişisel, öznel çıkmazları haklı çıkarmakla ölçebiliyor: yani, gerçekliğini hiçbir yerde hapishane duvarları arasında olduğu kadar gösteremeyen bir özgürlük, katışıksız bilincin hiçbir durumu aşacak gücü olmadığı için duyulan eylem gerekliliği, cinsel bağın dikizci-sadık şekilde ülküleştirilmesi, kendini yalnızca inti-

harla gerçekleştirebilen bir kişilik, yalnızca Hegelci 'öldürme' ile doyum sağlayabilen bir öteki'nin bilinci söz konusu burada.

Nesne-ben kendini bu şekilde gösteren 'özne-ben'in oluşumlarına özgü süredurum (*inertie*) aslında nevrozun en geniş tanımıdır: tıpkı öznede, belli bir duruma yakalanma, kapılma olayının, deliliğin (ister tımarhane duvarları arasına gömülü tür delilik, ister gürültüsü ve öfkesiyle ortalığı birbirine katan tür delilik olsun) en genel anlatımı olduğu gibi.

Nevroz ve psikoz acıları, bizim için ruhsal tutkuların bir okulu, hatta psikanaliz terazisinin denge ibresi gibidir. Yarattıkları tehdidin bütün olarak toplulukların ne kadar yakınında olduğunu ölçmek istediğimiz zaman, siyasadaki tutkuları için ödenen zarar bedelinin belirtilerini bize bu ibre gösterir.

Günümüz antropolojisinin inatla incelediği, doğa ile kültür arasındaki bu birleşme noktasında, sevginin sürekli olarak çözmesi ya da kesip açması gereken, hayal ürünü köleleştirilme düğümünü yalnız psikanaliz görebilmektedir.

Böyle bir çaba doğrultusunda da, insansever, ülkücü, eğitim bilimci ve hatta 'ıslahatçı' eylemlerin aslında içerdiği saldırganlığı gün ışığına çıkaran biz psikanalistler için özgeci (*altruiste*) duygunun sağlayabileceği hiçbir yarar yok.

Psikanaliz, özneye gene öznenin kendisinin yardım etmesini sağlarken, hastayı ancak 'sen busun' gerçeğinin esrimeli sınırına, ölümlülük yazgısının anahtarına kadar götürebilir. Fakat onu gerçek yolculuğun başladığı yere, yani insanın kendisine başladığı âna ulaştırmak, tek başımıza biz pratisyenlerin elinde değil.

5
İDEOLOJİ VE DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI*

(BİR ARAŞTIRMA İÇİN NOTLAR)[1]

Louis Althusser

ÜRETİM KOŞULLARININ YENİDEN-ÜRETİMİ ÜZERİNE

Üretimin mümkün olabilmesi için üretim araçlarının yenilenmesi gerekliliğinden söz ettiğimiz analizimizde, kısacık bir an, görür gibi olduğumuz bir şeyi ortaya çıkarmamız gerekiyor şimdi. Üstünde fazla durmaksızın yaptığımız bir belirtmeydi. Şimdi ise bunu kendisi için ele alacağız.

---

* Çeviri: **Murat Belge** (Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002). Yayınevinin notu: (*) işaretiyle verilen dipnotlar Murat Belge'ye aittir.

[1] *La Pensée*, no. 151 (Haziran 1970) Bu yazı aslında daha geniş bir incelemenin *parçalarından* oluşmuştur. (İngilizce çevirideki dipnotu: Bu metin, devam eden bir incelemeden alınan iki parçadan oluşuyor. "Bir Araştırma İçin Notlar" altbaşlığını yazar kendisi koymuştur. Tartışılan fikirler asıl tartışmaya sadece bir giriş olarak ele alınmalıdır.)

Marx'ın dediği gibi, eğer bir toplumsal formasyon üretimde bulunurken, aynı zamanda üretim koşullarını da yenidenüretmezse, hayatını bir yıl bile sürdüremeyeceğini bir çocuk bile bilir.[2] Üretimin nihaî koşulu, demeli ki, üretim koşullarının yeniden-üretimidir. Bu yeniden-üretim "basit" (ancak önceki üretim koşullarını yeniden üreterek) ya da "genişletilmiş" (önceki üretim koşullarını genişleterek, yayarak) olabilir. Bu sonuncu ayırımı şimdilik bir yana bırakalım.

Üretim Koşullarının Yeniden-Üretimi Nedir?

Bu noktada hem çok tanıdık (*Kapital*'in II. Kitabından beri) hem de şaşılacak biçimde görmezlikten gelinen bir alana giriyoruz. Tek başına üretimin, hatta yalnızca üretim sürecine oranla kendisi de soyut olan üretici pratiğin görüş açısının inatçı belirginliği (ampirist türden ideolojik belirginlik) gündelik "bilincimizle" öylesine bütünleşmişler ki *yeniden-üretimin görüş* açısına yükselmek imkânsız olmasa da, son derece zordur. Gelgelelim, bu görüş açısının dışında —üretim düzeyinde bile ve dahası, basit pratik düzeyinde de— her şey soyuttur.

Sorunu yöntemli bir biçimde incelemeye çalışalım.

Açıklamamızı basitleştirmek için ve eğer her toplumsal formasyonun bir egemen üretim tarzından kaynaklandığını gözönüne alırsak, üretim sürecinin belirli üretim ilişkilerinin altında ve içinde varolan belirli üretici güçleri harekete geçirdiğini söyleyebiliriz.

Bundan, her toplumsal formasyonun varolmak için bir yandan üretirken ve üretebilmek için, aynı anda üretim koşullarını da yeniden-üretmesi gerektiği sonucu çıkar. Demek ki şunları yeniden-üretmesi gerekiyor:

---

[2] Kugelmann'a mektup, 11 Temmuz 1868 (*Kapital Üzerine Mektuplar*, Ed. Sociales, s. 229).

1. Üretici güçler;
2. Varolan üretim ilişkileri.

Üretim Araçlarının Yeniden-Üretimi

Üretimin maddi koşullarının yeniden-üretimi, yani üretim araçlarının yeniden-üretimi sağlanmadan üretimin imkânsız olduğunu, Marx *Kapital*'in II. Kitabında ikna edici bir biçimde kanıtladığı için, artık (modern "makro-iktisat teorisyenleri" ya da ulusal muhasebede çalışan burjuva iktisatçıları da dahil) herkes kabul ediyor.

Herhangi bir iktisatçı (ki bu konuda herhangi bir kapitalistten farkı yoktur) her yıl, üretimde kullanılan ya da tükenenin yerine konulacak olanı gözönüne almak gerektiğini bilir: Hammadde, sabit kuruluşlar (yapılar), üretim âletleri (makinâlar) vb. Şunu diyoruz: Her ikisi de işletmenin mali muhasebe pratiğinin üç aylık hesaplarını yorumlamakla yetinerek işletmenin görüş açısını dile getirdikleri için herhangi bir iktisatçı, herhangi bir kapitaliste eşittir.

Fakat biz "göze batan" bu sorunu ilk olarak ortaya getiren Quesnay'ın dehası ve bu sorunu çözen Marx'ın dehası sayesinde, üretimin maddi koşullarının yeniden-üretiminin firma (işletme) düzeyinde düşünülemeyeceğini biliyoruz. Çünkü bu yeniden-üretimin gerçek koşulları içinde varolduğu yer orası değildir. Firma düzeyinde olan, yalnızca yeniden-üretim gereği düşüncesini doğuran, fakat hiçbir şekilde yeniden-üretimin koşullarını ve mekanizmalarını düşünmeye imkân vermeyen bir sonuçtur.

Bunu kabul etmek için bir an düşünmek yeterlidir: Dokuma fabrikasında yün kumaşlar üreten bir kapitalist, Bay X... hammaddesini, makinalarını, vb., "yeniden-üretmek" zorundadır. Ama o kendisi bunları kendi üretimi için üretmez —bunu yapan başka kapitalistlerdir: Bay X'in üretim araçlarının yeniden-

üretiminin koşulu olan bu ürünleri üretmek için, kendi üretimlerinin koşullarını yeniden-üretmek zorunda olan, makina-avadanlık üreticisi büyük bir maden sanayicisi Bay Z, Avustralya'da büyük bir koyun yetiştiricisi Bay Y vb., vb. ve bu sonsuza kadar uzar. Bütün bunlar, ulusal ya da uluslararası pazarda (yeniden-üretim için) üretim araçları talebini arzın karşılayabilmesi için gerekli orandadır.

Bir tür "ucu olmayan bir zincire" dönen bu mekanizmayı düşünmek için Marx'ın "global" girişimini izlemek ve *Kapital*'in II. ve III. Kitaplarında, özellikle 1. Kesim (üretim araçlarının üretimi) ile 2. Kesim (tüketim araçlarının üretimi) arasında sermayenin dolaşım ilişkilerini ve artık-değerin gerçekleşmesini incelemek gerekir.

Bu sorunun analizine girmeyeceğiz. Üretimin maddi koşullarının yeniden-üretiminin gerekliliğinin varlığından söz etmek bize yeter.

Emek-Gücünün Yeniden-Üretimi

Buraya kadar okurun dikkatini çekmesi gereken bir şey var. Üretim araçlarının yeniden-üretiminden söz ettik, fakat üretici güçlerin yeniden-üretiminden söz etmedik. Demek ki üretici güçleri üretim araçlarından ayıran şeyin yeniden-üretiminden, yani emek-gücünün yeniden-üretiminden söz etmedik.

Eğer işyerinde olanların gözlemi, özellikle amortisman-yatırım tedbirlerinin muhasebe ve maliyet pratiğinin incelenmesi bize maddî yeniden-üretim sürecinin varlığına ilişkin yaklaşık bir fikir verebilseydi, işletmede olanların gözleminin tümüyle değilse de neredeyse tümüyle sonuçsuz kaldığı bir alana giriyoruz şimdi. Bu gözlemin sonuçsuz kalmasının yerinde bir nedeni de vardır: Emek-gücünün yeniden-üretimi işletmenin dışında gerçekleşir.

Emek-gücünün yeniden-üretimi nasıl sağlanır?

Emek-gücüne kendini yeniden-üretmesinin maddî aracını vererek: yani, ücret ile. Ücret her işletmenin muhasebesinde yer alır, fakat hiçbir zaman emek-gücünün maddî yeniden-üretiminin koşulu olarak değil, "el-emeği sermaye"[3] olarak.

Oysa ücret yalnızca emek-gücünün harcanmasıyla üretilen değerin emek-gücünün yeniden-üretimi için vazgeçilmez bölümünü gösterdiğinden bu biçimde "işler". Bunu ücretli işçinin emek-gücünün yeniden-üretimi için vazgeçilmez (barınması, giymesi ve yemesi, kısacası ertesi gün —Tanrı'nın bahşettiği her ertesi gün— işletmede bulunması için gerekli) olan her şey diye anlayalım; şunu da ekleyelim: Proleterin kendini emek-gücü olarak bedenlerinde yeniden-ürettiği (X örnek: X - 0,1, 2, vb.'ne eşit olabilir)* çocukların eğitimi ve yetişmesi için vazgeçilmez olan her şey.

Emek-gücünün yeniden-üretimi için gerekli bu değer miktarının (ücret) yalnızca "biyolojik bir "S.M.I.G.'in"** ihtiyaçlarıyla değil, fakat tarihî bir asgarinin ihtiyaçlarıyla (Marx buna dikkat çekmişti: Fransız proleterlerine şarap, İngiliz işçilerine bira gerekir) —yani tarihî olarak değişken— belirlendiğini unutmayalım.

Sadece kapitalist sınıfın "kabul ettiği" işçi sınıfının tarihî ihtiyaçlarıyla değil, fakat proletarya sınıf mücadelesinin (çifte sınıf mücadelesi: İş süresinin artırılmasına ve ücretlerin düşürülmesine karşı) *zorla kabul ettirdiği* tarihî ihtiyaçlarla tanımladığı için bu asgarinin iki kat tarihî olduğunu da belirtelim.

---

[3] Marx ona bilimsel bir kavram atfetti: değişken sermaye.

* İşçinin kendini yeniden-üretmesi, I) kendini besleyerek, kendi ihtiyaçlarını gidererek yaşamaya ve böylece çalışmaya devam etmesi; II) çocuk yaparak, işçi sınıfının gelecek kuşaklarını da yeniden-üretmesi anlamına gelir.

** "S.M.I.G.: Salaire Minimum Interprofessioneli Garanti. Bizdeki "Asgari Ücret" yasasının benzeri.

Buna karşın emek-gücüne, emek-gücü olarak yeniden-üretilecekse eğer, kendi yeniden-üretiminin maddi koşullarını sağlamak yeterli gelmez. Kullanılabilir durumdaki emek-gücünün "bilgili", yani karmaşık üretim süreci sisteminde işe konulabilecek yeterlilikte olması gerektiğini söylemiştik. Üretici güçlerin gelişmesi ve üretici güçlerin belirli bir andaki tarihî kurucu birlik tipi,* emek-gücünün (çeşitli biçimde) nitelikli olduğunu, dolayısıyla yine bu biçimde yeniden-üretilmesi gerektiği sonucunu yaratırlar. Çeşitli biçimde: Yani toplumsal-teknik işbölümünün farklı "görev" ve "mevkilerinin" gereklerine uygun olarak.

Emek-gücünün bu (zengin bir çeşitlilik arzeden) vasıflarının yeniden-üretimi kapitalist düzende nasıl sağlanır? Köleci ve serfçi toplumsal formasyonlardan farklı olarak, emek-gücünün vasıflarının yeniden-üretimi gitgide "yerinde" (üretim içinde eğitim) değil, fakat gitgide daha çok üretim dışında sağlanmaya yöneliyor (bu, belli bir yönseme gösteren bir yasa): Kapitalist eğitim sistemi içinde, başka kurum ve kertelerde.

Ama, ne öğreniliyor Okul'da? Öğrenimde az ya da çok uzun bir yol yürünüyor, fakat yine de okuma, yazma, sayma yani birkaç teknik ve değişik üretim görevlerinde (işçiler için bir öğrenim, teknisyenler için bir başka öğrenim, yüksek kadrolar için bir üçüncüsü vb.) doğrudan doğruya kullanılabilen "edebiyat" ya da "bilimsel kültür" (çok basit ya da tersine derinleştirilmiş olabilen) öğeleri içeren daha birçok şey öğreniliyor. Yani bir sürü "know-how"** öğreniliyor.

---

* *Üretici güçlerin belirli bir andaki tarihi kurucu birlik tipi*: Üretici güçlerin üretim ilişkilerini ve buna bağlı olarak başka toplumsal ilişkileri belirlemesinde, bütün bu ilişkileri kendisiyle bağdaşır biçimde değiştirme yönsemi gösterir. Böylece, tarihî olarak, bütün bu çeşitli ilişkiler arasında kurucu ("constitutif") bir birlik tipi yaratır.

** "Know-how": Modern iktisatta sıkça geçen bu İngilizce terimin anlamı, "yapmasını bilmek". Daha çok, ileri teknolojide üretim yapma bilgisi

Fakat bu bilgilerin ve tekniklerin yanında ve bu vesile ile de, işbölümünün her görevlisinin "tayin edildiği" yere göre uyması gereken terbiye kuralları, görgü "kuralları" öğreniliyor Okul'da: Sivil ve meslekî vicdan, ahlâk kuralları, açıkçası toplumsal-teknik işbölümüne saygı kuralları ve en sonunda da sınıf egemenliğinin yerleştirdiği düzenin kurallarına saygı. Okul'da aynı zamanda, "Fransızcayı düzgün konuşma", düzgün "yazma" da öğreniliyor, yani (gelecekteki kapitalistlere ve uşaklarına) gerçekte "düzgün biçimde emretme", yani işçilerle "düzgün konuşma" (ideal çözüm) vb. öğretiliyor.

Bu olguyu daha bilimsel bir dilde söylemek istersek, emekgücünün yeniden-üretiminin yalnızca nitelikliliğinin yeniden-üretimini değil, fakat aynı zamanda kurulu düzenin kurallarına boyun eğmesinin de yeniden-üretimini, yani yöneten ideolojinin işçiler için yeniden-üretimini ve sömürü ve baskı görevlileri için yönetici sınıfın egemenliğini "söz ile" sağlasınlar diye yöneten ideolojiyi düzgün kullanma yeteneğinin yeniden-üretimini de gerektirir diyeceğiz.

Başka bir söyleyişle, Okul (fakat aynı zamanda Kilise gibi başka Devlet kurumları, ya da Ordu gibi başka Devlet Aygıtları da) bir sürü beceri öğretiyor, fakat bunu yönetici ideolojiye boyun eğmeyi ya da bu ideolojinin "pratiğinin" egemenliğini sağlayan biçimlerde yapıyor. Tüm üretim, sömürü, baskı görevlileri ve "ideoloji profesyonellerinin" (Marx) görevlerini "bilinçli olarak" yerine getirmek için şu ya da bu oranda, bu ideolojiyi "benimsemiş" olmaları gerekir —ya sömürülenler (proleterler) ya sömürücüler (kapitalistler) ya sömürünün yardımcıları (yönetici kadrolar) ya da hâkim ideolojinin büyük papazları ("devlet memurları") vb.

---

olarak kullanılıyor. Althusser'in buradaki kullanımı, daha çok, toplumdaki bütün insanların hayatta paylarına düşen mesleği yapabilmek için gerekli "beceri" anlamında.

Emek-gücünün yeniden-üretimi, demek ki kendisinin *sine qua non* (olmazsa-olmaz) koşulu olarak yalnızca vasıflarının değil, aynı zamanda egemen ideolojiye boyun eğmesinin ya da bu "ideolojinin" pratiğinin, yeniden-üretimini ortaya çıkarıyor. Bu kesinliği belirtmek için "yalnızca bu değil aynı zamanda şu" demek yetmez, çünkü *emek-gücünün vasıflarının* yeniden üretimi, ideolojik *boyun-eğme biçimlerinin altında ve içinde sağlanıyor.*

Fakat böylece, yeni bir gerçekliğin etkili varlığını tanıyoruz (kabul ediyoruz): *İdeoloji.*

Bu noktada, iki şeye dikkati çekeceğiz.

Birincisi, yeniden-üretim analizimizi tamamlamak için.

Üretici güçlerin, yani bir yandan üretim araçlarının, öbür yandan emek-gücünün, yeniden-üretim biçimlerini hızla gözden geçirdik az önce.

Fakat henüz üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi sorununa değinmedik. Oysa bu sorun Marksist üretim tarzı teorisinin belirleyici sorunudur. Ondan söz etmemek teorik bir boşluk, daha da kötüsü, ciddî bir siyasal yanlıştır.

Demek ki ondan söz edeceğiz. Fakat bunun için gerekli araçları edinmek amacıyla, bir kez daha önemli bir yön-değiştirme yapmalıyız.

İkinci uyarı ise, bu yön-değiştirmeyi yapmak için, eski sorumuzu yeniden sormamız gerektiği: Toplum nedir?

ALTYAPI VE ÜSTYAPI

Marksist "toplumsal bütün" anlayışının, onu Hegelci "bütünsellik"ten ayıran devrimci karakteri üzerinde durmak fırsatını daha önce elde ettik.[4] Marx'ın her toplumun yapısını özgül bir belirlemeyle eklemlenmiş "düzey" ya da "kerte"lerden oluşmuş biçimde tasarladığını (bu kez tarihî maddeciliğin ünlü önerme-

[4] *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*, Maspèro, 1965.

lerini yeniden ele almaktan başka bir şey değildir) söylemiştik: Altyapı ya da ekonomik temel (üretici güçler ile üretim ilişkilerinin "birliği") ile kendisi de iki "düzey" ya da "kerte": Hukukî-siyasal (hukuk ve Devlet) ve ideoloji (çeşitli ideolojiler; ahlâkî, dinî, hukukî, siyasal vb.) içeren üstyapı.

Teorik-pedagojik (Marx'ı Hegel'den ayıran ayrımı belirleyen) yararından başka bu tasarım aşağıdaki temel teorik elverişliliği de sağlar: Bizim karşılıklı etkililik göstergesi dediğimiz şeyi asıl kavramlarının teorik aygıtına yerleştirmeyi mümkün kılar. Bundan ne anlamalı?

Herkes tüm toplumların yapısının üzerine üstyapının iki "katı"nın yükseldiği bir temeli (altyapı) olan bir bina olarak tasarlanmasının kolay bir mecaz, mekâna ilişkin bir mecaz olduğunu kolaylıkla kabul edebilir: Bu bir topik'tir.[5] Her mecaz gibi bu mecaz da, bir şey gösterir, bir şeyle ilgili bir fikir verir. Neyi? Şunu: Temele dayanmasalardı üst katların tek başlarına (havada) duramayacaklarını.

Bina mecazının betimleyeceği nesne her şeyden önce ekonomik temelin "son kertede belirlemesidir". Bu mekânla ilgili mecazın yaptığı, temele, ünlü kelimelerle tanınan, bir etkililik oranı vermektir: Ekonomik temelde olanların son kertede "kat"larda (üstyapıda) olanları belirlemesi.

Bu "son kertede" etkililik göstergesiyle birlikte üstyapının "kat"ları, elbette değişik etkililik göstergeleri olacaklardır. Ne tür gösterge?

Üstyapının katları son kertede belirleyici değildir, temelin etkililiğince belirlenirler; eğer kendi tarzlarında (henüz tanımlanmamış) belirleyiciyseler, ancak temelle belirlenmiş olarak belirleyicidirler.

---

[5] Topik, Yunanca topos: "yer" demektir. Bir topik, belirli bir mekânda, şu ya da bu gerçekliğin herbirinin bulunduğu yeri gösterir: örneğin, ekonomik aşağıda (temel), üstyapı üstündedir.

Temelin son kertede belirleyiciliği ile belirlenmiş olarak, etkililik (ya da belirleme) göstergeleri Marksist gelenekte iki biçimde düşünülmüştür: 1) Üstyapının temele karşı "görece bir özerkliği" vardır; 2) Üstyapının temele "bir karşılık olarak etkisi" vardır.

Demek ki Marksist *topik*'in, yani mekânla ilgili bina (temel ve üstyapı) mecazının büyük teorik avantajının, hem belirleme sorunlarının temel sorunlar olduğunu göstermek; binanın tümünü son kertede temelin belirlediğini göstermek; ve bunun sonucunda üstyapıya özgü "türetilmiş" etkililik türünden teorik bir sorunu ortaya koymaya zorlamak, yani Marksist geleneğin, üstyapının görece özerkliği ve üstyapının altyapı üzerine "karşılık olarak etkisi" diye birbirine bağlı terimlerle belirttiği şeyin üzerinde düşünmeye zorlamak olduğunu söylemeliyiz.

Bütün toplum yapılarının mekânla ilgili bir mecazla, bina ile temsil edilmesinin/gösterilmesinin en büyük sakıncası elbette mecazi olmasıdır: Yani *betimleyici* kalmasıdır.

Bundan böyle olanları bir başka biçimde göstermenin mümkün ve istenir olduğunu sanıyoruz. Bizi yanlış anlamasınlar: Bu klasik mecazı yadsıyor değilim; ama mecazın kendisi, bizi onu aşmaya zorluyor. Ayrıca, yıprandığı gerekçesiyle rafa kaldırmak için de aşmıyoruz onu. Bir betimleme biçiminde bize ne verdiğini düşünmeyi denemek istiyoruz yalnız.

Üstyapının doğası ve varoluşunun özünü gösteren şeyi düşünmenin *yeniden-üretimden kalkarak* mümkün ve gerekli olduğu düşüncesindeyiz. Mekânla ilgili bina mecazının, kavramsal bir cevap vermeden varlıklarını belirttiği soruların çoğunun aydınlanması için yeniden-üretimin sağladığı bakış açısına yerleşmek ve oradan bakmak yeterlidir.

Temel tezimiz, bu soruların *yeniden-üretimin* görüş *açısı dışında* sorulamayacağı ve dolayısıyla cevaplandırılamayacağıdır.

Hukuk, Devlet ve ideolojiyi *bu bakış* açısından kısaca analiz edeceğiz. Ve aynı anda, bir yandan yeniden-üretim açısından, öte yandan üretim ve pratik açısından neler olduğunu ortaya çıkaracağız.

DEVLET

Marksist gelenek bu konuda kesin konuşuyor: Devlet, *Manifesto* ve *18 Brumaire*'den beri (ve sonraki tüm klasik metinlerde, hepsinden önce Marx'ın Paris Komünü üzerine ve Lenin'in Devlet ve Devrim üzerine olan metinlerinde) açıkça baskı aracı olarak kabul edilir. Devlet, yönetici sınıfların (19. yüzyılda burjuva ve büyük toprak sahipleri "sınıfı") artık-değerin zorla elde edilmesi sürecine (yani kapitalist sömürüye) boyun eğmesi için, işçi sınıfı üzerindeki egemenliklerini güven altına almalarını sağlayan bir baskı "makinası"dır.

Devlet böylece her şeyden önce, Marksist klasiklerin Devlet aygıtı adını verdikleri şeydir. Bu terim ile şu anlaşılır: Hukukî pratiğin gereklerine ilişkin olarak zorunluluğunu ve varlığını tanıdığımız (dar anlamıyla) özelleşmiş aygıt, yani yalnızca polis, mahkemeler, hapisaneler değil, fakat aynı zamanda polis ve uzmanlaşmış yardımcı birlikleri "olaylarla başa çıkamadıklarında" son kertede ek bir baskı gücü olarak doğrudan doğruya müdahale eden (proletarya bu dersi kanıyla öğrendi) ordu ve bu bütünün üzerinde, Devlet başkanı, hükümet ve yönetim.

Bu biçimde sunulduğunda, Marksist-Leninist Devlet "teorisi" işin özüne dokunuyor ve işin özünün burada olduğunu bir an için bile reddetmek sözkonusu olamaz. Proletaryaya karşı burjuvazi ve yandaşlarının yürüttüğü sınıf mücadelesinde, "yönetici sınıfların hizmetinde" baskı aracılığıyla müdahale ve yürütme gücü olarak Devlet demek olan Devlet aygıtı, gerçekten bütünüyle Devleti ve gerçekten bütünüyle temel "işlevini" tanımlar.

Betimleyici Teoriden, Teori Olarak Teoriye

Buna karşın burada da, bina mecazında belirttiğimiz gibi (altyapı ve üstyapı) Devlet'in özelliğinin bu biçimde sunulması kısmen betimleyici kalmakta.

Bu sıfatı (betimleyici) birçok kez kullanacağımız için, her türlü anlaşmazlığı ortadan kaldırmak amacıyla kısa bir açıklama gerekiyor.

Marksist Devlet "teorisinden" ya da bina mecazından söz ederken, bunların nesnelerinin betimleyici tasarım ya da kavramlar olduklarını söylediğimizde, eleştirel bir ard-düşüncemiz yok. Tam tersine, büyük bilimsel buluşların, bizim betimleyici bir "teori" adını verdiğimiz bir aşamadan geçmeden edemediklerini düşünmemizi gerektiren pek çok neden var. Bu hiç olmazsa bizi ilgilendiren alanda (toplumsal formasyonların bilimi) her teorinin ilk aşaması olmuştur. Böyle olunca, bu aşama teorinin gelişmesi için gerekli, geçici bir aşama olarak kabul edilebilir. Ve bize göre edilmelidir. Geçici olduğu, kullandığımız deyimde yan yana getirdiğimiz terimlerden de belli, çünkü "betimleyici teori" sözü "çelişkiye" eşdeğer bir durum yaratıyor. Gerçekten de teori terimi, yanında bulunan "betimleyici" sıfatına kısmen "yakışmıyor". Daha kesin sözlerle söylenirse bu: 1) "betimleyici teori"nin gerçekten, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan, teorinin geriye dönmeyen başlangıcı olduğu; fakat 2) teorinin kendini tanıtırken büründüğü "betimleyici" biçim, bu "çelişkinin" etkisi nedeniyle, teorinin "betimleyici" biçimi aşan bir gelişmesini zorunlu kılar demektir. Düşüncemizi belirlemek için şimdiki nesnemize geri dönelim: Devlet.

Sahip olduğumuz Marksist Devlet "teorisi" kısmen "betimleyici" kalıyor dediğimizde bu ilkin ve her şeyden önce bu betimleyici "teorinin" hiç şüphesiz, Marksist Devlet teorisinin başlangıcı olduğu ve bu başlangıcın bize teorinin özünü, yani ileriki gelişmesinin tümünü belirleyen ilkeyi verdiği anlamına gelir.

Gerçekten de, Devletin betimleyici teorisinin doğru olduğunu söylememiz gerekiyor, çünkü ilgili olduğu alandaki pek çok sayıda olguyu, bu teorinin nesnesine verdiği tanıma tekabül ettirmek kolayca mümkün olabiliyor. Örneğin Devletin, baskıcı Devlet aygıtında varolan sınıf Devleti olarak tanımlanması, hangi alanda olursa olsun değişik baskı düzenlerinde gözlemlenebilen olguların tümünü şimşek gibi aydınlatıyor: 1848 Haziran'ı ve Paris Komünü, Petrograd'da 1905 Mayıs'ının kanlı pazarından, Direniş'den, Charonne'dan vb. Diderot'nun *Rahibe*'sini ya da Gatti'nin Franco üzerine bir oyununu yasaklayan bir "sansür"ün basit (ve görece önemsiz) müdahalelerine kadar; halk kitlelerinin sömürü ve yok edilmelerinin dolaylı ya da dolaysız tüm biçimlerini (emperyalist savaşlar) aydınlatır; Marx'dan sonra Lenin'in burjuva diktatörlüğü adını verdiği, politik demokrasi biçimlerinin gerisinden gözümüze çarpan o ince gündelik egemenliği de aydınlatır.

Buna karşın betimleyici Devlet teorisi, bu aşamanın "aşılmasını" kendisi zorunlu kılan teorinin kurulması aşamalarından birini gösterir. Çünkü eğer söz konusu tanımlama baskı olgularını Devlet'e baskıcı devlet aygıtı olarak tasarlanmış Devlet'e bağlayarak tanımak ve anlamak için gerekli olan şeyleri sağlıyorsa, bu "karşılıklı ilişki", az sonra değinme fırsatını bulacağımız çok özel bir tür berraklığa, apaçıklığa yer veriyor: "Evet gerçekten böyle, gerçekten doğru!"[6] dediğimiz türden bir berraklık. Böyle bir Devlet tanımı içindeki olguların birikimi, elimizdeki örnekleri çoğaltsa da, Devlet tanımını, yani bilimsel teorisini, gerçekte ilerletmiyor. Böylece her betimleyici teori, teorinin vazgeçilmez gelişimini "engelleme" tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor.

[6] Bkz. daha ilerde: İdeoloji Üzerine.

İşte bunun içindir ki biz, bu betimleyici teoriyi, tam bir teoriye doğru geliştirmek, yani Devlet'in mekanizmalarını kendi işleyişleri içinde anlamak için, Devlet'in Devlet aygıtı olarak, klasik tanımına bir şey *eklemenin* vazgeçilmez olduğunu düşünüyoruz.

Marksist Devlet Teorisinin Özsel Öğeleri

Önce önemli bir noktayı açıklayalım: Devlet (ve aygıtı içindeki varoluşu) yalnızca *Devlet iktidarının* bir işlevi olarak anlam kazanır. Tüm siyasal sınıf mücadeleleri Devlet çevresinde döner. Bundan anlayacağımız: Devlet iktidarının herhangi bir sınıf, ya da sınıflar ya da sınıf bölümleri ittifakı tarafından elde tutulması, yani elde edilmesi ve korunması çevresinde döner. Yaptığımız bu ilk açıklama demek ki bizi bir yandan siyasal sınıf mücadelelerinin hedefi olarak Devlet iktidarı (Devlet iktidarının korunması ya da elde edilmesi) ile, öte yandan Devlet aygıtını birbirinden ayırmaya zorluyor.

19. yüzyılda Fransa'daki burjuva "devrimlerin" (1830-1848) ya da hükümet darbelerinin (2 Aralık 1958 Mayıs'ı) ya da Devletlerin yıkılmalarının (1870'de İmparatorluk'un çökmesi, 1940'da 3. Cumhuriyet'in düşmesi) ya da küçük-burjuvazinin siyasal yükselişinin (Fransa'da 1890-95'de) vb. kanıtladığı gibi, Devlet iktidarının elde tutulmasını etkileyen siyasal olaylardan sonra bile, Devlet aygıtının olduğu yerde kalabileceğini biliyoruz.

1917 gibi bir toplumsal devrimden sonra dahi, Devlet aygıtının büyük bir bölümü, Devlet iktidarının proletarya ve yoksul köylülük ittifakınca ele geçirilmesi durumunda bile olduğu yerde kaldı: Lenin bunu yeterince tekrarladı.

Devlet iktidarı ile Devlet aygıtı ayrımının Marx'ın *18 Brumaire* ve *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nden beri açıkça Marksist Devlet teorisinde yer aldığı söylenebilir.

Bu noktayla ilgili Marksist Devlet teorisini özetlemek için, Marksist klasiklerin her zaman şunları öne sürdüğünü söyleyebiliriz: 1) Devlet, Devletin baskı aygıtıdır; 2) Devlet iktidarını Devlet aygıtından ayırmak gerekir; 3) Sınıf mücadelelerinin hedefi Devlet iktidarıdır ve bunun sonucunda Devlet iktidarını ellerinde tutan sınıflarca (ya da sınıf ya da sınıf bölümleri ittifakı) Devlet aygıtının kendi hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır; ve 4) proletarya, varolan burjuva Devlet aygıtını yıkmak ve bu ilk aşamada onun yerine bambaşka bir Devlet aygıtı koymak ve ileriki aşamalarda radikal bir süreci, Devlet'in yıkılma sürecini (Devlet iktidarı ve her türlü Devlet aygıtının sonu) başlatmak için Devlet iktidarını elde etmelidir.

Bu açıdan bakılırsa, demek ki "Marksist Devlet teorisine" eklemeyi önerdiğimiz şey zaten kendinde bütünüyle var. Gerçi teori şimdi, ek teorik geliştirmeye başvurulmadıkça işlevi ve hareketi anlaşılmayacak karmaşık ve değişken öğeler içeriyor; ama gene de, bu teorinin hâlâ kısmen betimleyici kaldığı kanısındayız.

Devletin İdeolojik Aygıtları

Marksist Devlet teorisine eklenmesi gereken demek ki başka bir şey.

Burada, Marksist klasiklerin kendi deney ve girişimlerinin sonucu olan önemli ilerlemeleri teorik bir biçimde sistemleştirmeden, gerçekten bizden çok önce geçtikleri bir alanda dikkatle ilerleyeceğiz. Onların deneyim ve meseleleri ele alma usulleri esas itibarıyla siyasal pratiğin alanıyla sınırlı kaldı.

Marksist klasikler gerçekten de, siyasal pratiklerinde, Devlet'i, bizim önerdiğimiz şekilde tamamlanmış bir Marksist Devlet teorisinde bile verilen tanımdan daha karmaşık bir gerçeklik

olarak ele almışlardır. Bu karmaşıklığı pratiklerinde göz önüne aldılarsa da onu kendine uygun bir teoride dile getirmediler.[7]

Çok şematik bir biçimde, bu karmaşıklığa tekabül edecek teorinin taslağını çizmeyi denemek istiyoruz. Bu amaçla aşağıdaki tezi öneriyoruz.

Devlet teorisini geliştirmek için, yalnızca Devlet aygıtı ile Devlet iktidarı ayrımını değil, fakat açıkça Devlet'in (baskı) aygıtının yanında olan fakat onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği de göz önüne almak zorunludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğiz: *Devletin ideolojik Aygıtları.*

Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) nedir?

DİA'lar Devlet'in (baskı) aygıtıyla aynı şey değildirler. Marksist teoride, Devlet Aygıtının şunları kapsadığını hatırlatalım: Hükümet, Yönetim, Ordu, Polis, Mahkemeler, Hapisaneler vb. ki bunlar bundan böyle bizim Devlet'in Baskı Aygıtı adını vereceğimiz şeyi oluştururlar. Baskı kelimesi, hiç olmazsa en son durumda (çünkü, örneğin yönetimsel baskı fiziksel olmayan biçimlere girebilir) sözkonusu Devlet Aygıtının "zor kullandığını" belirtir.

Devletin İdeolojik Aygıtları ile gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçeklikleri belirtiyoruz. Bu gerçekliklerin doğal olarak ayrıntılı bir incelemeyi, denenmeyi, düzeltilmeyi ve yeniden düzenlenmeyi gerektirecek ampirik bir listesini sunuyoruz. Bu gerekliğin içerdiği tüm sakıncaları gözönünde tu-

[7] Bildiğimiz kadarıyla Gramsci, seçtiğimiz yolda ilerlemiş olan tek kişidir. Devletin, Devletin Baskı Aygıtına indirgenemediğini, fakat dediği gibi, "sivil toplumun" belirli sayıda kurumunu da kapsadığı fikrine sahipti: Kilise, okullar, sendikalar vb. Ne yazık ki Gramsci, keskin fakat kısmî belirtmeler olarak kalan bu sezgilerini sistemleştirmedi. (Bkz. Gramsci: Oeuvres Choisies, Ed. Sociales; s. 290, 192 (n. 3), 293, 295, 436. Bkz. Lettres de la Prison, Ed. Sociales, s. 313.)

tarak aşağıdaki şu kurumları şimdilik DİA'lar olarak kabul edebiliriz (adlarını saymamızdaki sıranın özel bir anlamı yoktur):

- Dinî DİA (değişik Kiliseler sistemi)
- Öğretimsel DİA (değişik, özel ve devlet "okullar"ı sistemi)
- Aile DİA'sı[8]
- Hukukî DİA[9]
- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)
- Sendikal DİA
- Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon vb.)
- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)

Şunu diyoruz: DİA'lar Devlet'in (Baskı) Aygıtı ile aynı şey değildirler. Ayrılıklar nerede?

İlk aşamada, Devlet'in bir tek (Baskı) Aygıtı varsa, çok sayıda DİA olduğunu gözlemleyebiliriz. Varoluşunu varsaysak bile DİA'ların bu çokluğunu bütünleştiren birlik dolaysızca görülmez.

İkinci aşamada, Devlet'in birleşik (Baskı) Aygıtının tümüyle kamu alanında yer almasına karşın DİA'ların (görünüşteki dağınıklıkları içinde) en büyük bölümünün *özel* alanda bulunduğunu saptayabiliriz. Kiliseler, Partiler, Sendikalar, aileler, bazı okullar vb. vb. özeldir.

Şimdilik ilk yaptığımız gözlemi bir yana bırakalım. Fakat çoğunluğu *özel* kurumlar olarak kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla DİA'lar olarak kabul ettiğimizi sormak için ikinci gözlemimize itiraz edenler olacaktır. Bilinçli bir

---

[8] Aile bir DİA'nınkinden başka "işlevleri" de açıkça yerine getirir. Emek-gücünün yeniden-üretimine katılır. Üretim tarzlarına göre, üretim birimi ve/veya tüketim birimidir.

[9] "Hukuk" aynı zamanda hem Devlet'in Baskı Aygıtı'nda hem de DİA'lar sisteminde yer alır.

Marksist olarak Gramsci daha o zaman, tek cümleyle, bu itirazı görmüştü. Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun "otoritesini" uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerli olan bir ayrımdır. Devlet'in alanı bu ayrımın dışında kalır, çünkü Devlet alanı "Hukuk üstü"dür: Yönetici sınıfın Devlet'i olan Devlet ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayırımının ön-koşuludur. Aynı şey bu kez DİA'larımızın başlangıç noktası için de söylenebilir. DİA'ları oluşturan kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi "işleyebilir"ler. Bunu ispatlamak için DİA'lardan herhangi birinin biraz derinlemesine bir analizi yeterli olacaktır.

Fakat artık işin özüne yönelelim. DİA'ları Devlet'in (Baskı) Aygıtından ayıran şu aşağıdaki temel farktır: Devlet'in (Baskı) Aygıtı "zor kullanarak" işler, oysa DİA'lar "ideoloji kullanarak işlerler".

Bu ayrımı düzelterek bir kesinlik kazandırabiliriz. Gerçekten de ister Baskı ister İdeolojik olsun, Devlet'in her Aygıtı hem baskı, hem de ideoloji ile işler; ama Devletin İdeolojik Aygıtı ile Devletin (Baskı) Aygıtını birbirine karıştırmamayı gerektiren çok önemli bir ayrım vardır arada.

Bu ayrım, Devletin (Baskı) Aygıtının, kendi hesabına baskıya tümüyle (fizik baskı dahil) öncelik verirken, ideolojinin burada ikincil bir işlevi olmasıdır (bütünüyle baskıya dayanan aygıt yoktur). Örnekler: Ordu ve polis hem kendi uyarlıklarını ve yeniden-üretimlerini sağlamak için, hem de dışarıya sundukları "değerler" ile aynı zamanda ideolojiyi kullanarak işlerler.

Aynı biçimde, fakat tersine DİA'larda ideoloji tümüyle öncelik kazanırken, aynı zamanda baskıya, en son durumda olsa bile, fakat yalnızca en son durumda çok hafifletilmiş, gizlenmiş, hattâ sembolik bir baskıya (bütünüyle ideolojiye dayanan aygıt yoktur) ikincil bir işlev verildiği söylenmeli. Böylelikle Kiliseler

ve Okul, ceza, ihraç, seçme vb. uygun yöntemlerle yalnız kendi çobanlarını değil sürülerini de "disipline sokarlar". Aile de böyledir... Kültürel (içlerinden birini sayacak olursak, örneğin sansür) DİA da... vb.

DİA'ların ya da Devlet'in (Baskı) Aygıtının söz konusu olmasına göre, zor ve ideoloji kullanan bu çifte (öncelikli biçimde ve ikincil biçimde) "işleyişin" belirlenmesinin, DİA'ların hareketi ile Devletin (Baskı) Aygıtının hareketi arasında sürekli olarak görülen ya da görülmeyen pek ince ilişkilerin örüldüğünün anlaşılmasını sağladığını söylemek bilmem gerekli mi? Günlük yaşantı sayısız örneklerini sunuyor bu ilişkilerin, ama sadece gözlem düzeyinin ötesine geçmek istiyorsak, olayı ayrıntılarıyla incelemeliyiz.

Buna karşın bu uyarı bize, görünüşte bölük pörçük DİA'lar topluluğunun birliğini oluşturan şeyi anlamamızı sağlayacak yola sokar. Eğer DİA'lar ideolojiye öncelik vererek işliyorsa, onların çeşitliliğini birleştiren şey de işte bu işleyiş olmalı; çünkü işleyişlerin temeli olan ideoloji, bütün çeşitliliği ve çelişkilerine karşın, yönetici ideolojinin altında, yani "yönetici sınıfın ideolojisi altında", aslında her zaman birliğe sahiptir. Eğer ilke olarak "yönetici sınıfın Devlet iktidarını elinde tuttuğunu (tek başına ya da çoklukla olduğu gibi sınıf bölümleri veya sınıf ittifakları ile) ve böylece Devlet'in (Baskı) Aygıtına sahip olduğunu düşünürsek, bu aynı yönetici sınıfın DİA'larda da etkin olduğunu kabul etmemiz gerekir —çünkü Devlet'in ideolojik Aygıtlarında gerçekleşen de bütün çelişkileriyle, bu yönetici sınıfın ideolojisinin kendisidir. Elbette Devlet'in (Baskı) Aygıtında yasalar ve kararnameler ile hareket etmek ile DİA'larda yönetici ideoloji aracılığıyla hareket etmek apayrı şeylerdir. Bu ayrılığın ayrıntılarına girmek gerekir —fakat bu ayrılık derin bir özdeşliğin gerçekliğini gizleyemez. Bildiğimiz kadarıyla, hiçbir sınıf DİA'lar içinde ve üstünde hegemonyasını uygulamadan Devlet iktida-

rını sürekli olarak elinde tutamaz. Bunun için tek bir örnek ve kanıt getiriyorum: Lenin'in, Devlet iktidarını eline geçirmiş olan Sovyet proletaryası, proletarya diktatörlüğünün geleceğini ve sosyalizme geçişi güvence altına alsın diye öğretimsel DİA'da devrim yapmak gerektiği yönünde sancıyan kaygısı.[10]

Bu son uyarı bizi DİA'ların yalnızca sınıf mücadelelerinin kazancı değil fakat sınıf mücadelelerinin ve çoklukla amansız sınıf mücadelelerinin alanı da olabildiklerini anlayacak duruma getiriyor. İktidardaki sınıf (ya da sınıfsal ittifak) DİA'larda, Devlet'in (Baskı) Aygıtında olduğu gibi kolayca bir yasa çıkaramaz. Bunun nedeni yalnızca eski egemen sınıfların DİA'larda uzun zaman önemli mevzilere sahip olmaları değil, fakat aynı zamanda ezilen sınıfların direnişinin, DİA'larda, ister varolan çelişkileri kullanarak, ister mücadele ile savaş mevzileri kazanarak sesini duyurma aracı ve fırsatını bulabilmesidir.[11]

---

[10] 1937 tarihli dokunaklı bir metinde N. Krupskaya, Lenin'in umutsuz çabalarını ve kendisinin (Krupskaya) Lenin'in başarısızlığı saydığı şeyi anlattı. ("Katettiğimiz Yol".)

[11] Burada, DİA'larda sınıf mücadelesi üzerine kısaca söylenmiş birkaç sözle, sınıf mücadelesi sorunu elbette bitmiş değildir.

Bu soruna girişmek için iki ilkeyi akılda tutmak gerekir. Birinci ilkeyi Marx, *Katkı*'nın Önsözü'nde formüle etmişti: "Bu tür dönüşümleri (bir toplumsal devrim) ele alırken, ekonomik üretim koşullarında meydana gelen —ve tam bilimsel biçimde gözlemlenebilen— maddi dönüşüm ile hukukî, siyasal, dinî, sanatsal ya da felsefî düzeylerde insanların bu çatışmanın bilincine varmalarını ve sonuna kadar sürdürmelerini sağlayan biçimleri ayırdetmek gerekir". Sınıf mücadelesi, demek ki ideolojik biçimler içinde, yani aynı zamanda DİA'ların ideolojik biçimlerinde de dile geliyor ve gerçekleşiyor. Fakat sınıf mücadelesi bu biçimleri rahat rahat aşar ve aştığı içindir ki sömürülen sınıfların mücadelesi DİA'ların biçimleri içinde gerçekleşebilir, yani iktidardaki sınıflara ideolojinin silâhını çevirebilir.

Bu ikinci ilke gereğince, sınıf mücadelesi DİA'ları aşar, çünkü kökü ideolojinin dışında bir yerde, Altyapıda, sömürü ilişkileri olan ve sınıf ilişkilerinin temelini oluşturan üretim ilişkilerindedir.

Bu gözlemlerin özünü tesbit edelim.

Önerdiğimiz tez eğer doğru temellendirilmişse, o zaman bir noktada kesinlik kazandırarak klasik Marksist Devlet teorisine geri geldik sayılır. Devlet iktidarı (ve filancanın elinde olması...) ile Devlet Aygıtını birbirinden ayırmak gerektiğini söyledik. Fakat Devlet Aygıtının iki gövdeyi kapsadığını ekleyeceğiz: Bir yanda Devletin (Baskı) Aygıtını temsil eden kurumlar gövdesi, öbür yanda DİA'lar gövdesini temsil eden kurumlar gövdesi.

Fakat eğer durum böyleyse, kısa da olsa belirtilerini gösterdiğimiz bu durumda bile şu aşağıdaki soruyu sormamak olmaz: DİA'ların etkisinin gerçek ölçüsü nedir? Önemleri hangi temele dayanır? Başka bir söyleyişle: Baskıyla değil ideolojiyle işleyen bu DİA'ların "işlevi" nedir?

ÜRETİM İLİŞKİLERİNİN YENİDEN-ÜRETİMİ ÜZERİNE

Uzun sayfalar boyunca cevapsız kalan temel sorumuza cevap verebiliriz öyleyse: *Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi nasıl sağlanır*?

Topik'in (altyapı, üstyapı) diliyle söylersek: Büyük bir bölümünde,[12] hukukî-siyasal ve ideolojik üstyapı yoluyla sağlanır.

Fakat madem ki hâlâ betimleyici niteliğini koruyan bu dili aşmanın vazgeçilmez olduğunu kabul ettik, o zaman şunu diyeceğiz: Üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminin büyük bir bölümü, Devlet iktidarının Devlet aygıtlarında, bir yandan DİA'larda, öbür yandan Devletin (Baskı) Aygıtında uygulanmasıyla sağlanıyor.

Burada önceden değindiğimiz ve şimdi, aşağıda, üç grupta toplayacağımız şu noktalar göz önüne alınmalıdır:

---

[12] Büyük bir bölümü. Çünkü üretim ilişkileri her şeyden önce üretim süreci ve dolaşım sürecinin maddîliğiyle yeniden-üretilebilirler. Fakat ideolojik ilişkilerin bu süreçlerde doğrudan varolduklarını unutmamak gerekir.

1. Tüm Devlet Aygıtları hem ideoloji, hem de baskı kullanarak işlerler. Aradaki fark, Devletin (Baskı) Aygıtının baskıya tümüyle öncelik vererek işlemesine karşın, DİA'ların ideolojiye tümüyle öncelik vererek işlemeleridir.

2. Devlet (Baskı) Aygıtını ayrı ayrı öğelerinin bir komuta biriminin, Devlet iktidarını ellerinde tutan egemen sınıfların siyasal temsilcilerinin uyguladığı sınıf mücadelesi siyaseti biriminin, varlığında merkezîleştiği örgütlenmiş bir bütün oluşturmasına karşı, DİA'lar çok sayıda ve birbirlerinden ayrıdırlar, "görece özerktirler" ve proleter sınıf mücadelesi ile kapitalist sınıf mücadelesi ve onların bağımlı biçimleri arasındaki çarpışmaların sonuçlarını, kimi zaman sınırsız, kimi zaman sınırlı biçimlerde dile getiren çelişkilere nesnel bir alan sağlamaya elverişlidirler.

3. Devlet (Baskı) Aygıtının birliği, iktidardaki sınıfların sınıf mücadelesi siyasetlerini uygulayan, iktidardaki sınıfların temsilcilerinin yönetiminde birleşmiş merkezileşmiş örgütlenmesiyle sağlanmasına karşın, değişik DİA'lar arasındaki birlik egemen ideolojiyle egemen sınıfın ideolojisiyle, çoklukla çelişkili biçimlerde sağlanır.

Bu özellikler gözönüne alınırsa, üretim ilişkilerinin yenidenüretimi[13] aşağıdaki biçimde, bir tür "işbölümü"ne uygun olarak tasarlanabilir.

Devlet (Baskı) Aygıtının görevi, özü bakımından, son analizde sömürü ilişkileri olan üretim ilişkilerinin yenidenüretiminin siyasal koşullarını, Devlet (Baskı) Aygıtı olarak, baskı (fiziksel ya da değil) ile sağlamaktır. Devlet Aygıtı yalnızca kendi yeniden-üretimine önemli bir ölçüde (kapitalist Devlette siyasal hanedanlar, askerî hanedanlar vb. vardır) katkıda bu-

[13] DİA'ların ve Devlet'in Baskı Aygıtının katkıda bulundukları yenidenüretiminin payına.

lunmaz, fakat Devlet Aygıtı aynı zamanda ve özellikle, baskı yoluyla (en sert fiziksel güçten basit idarî yasak ve emirlere, açık ya da gizli sansüre vb. kadar) DİA'ların işleyişinin siyasal koşullarını sağlar.

Gerçekten de, Devlet (Baskı) Aygıtının "kalkanı" ardında üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini de büyük ölçüde sağlayanlar bunlar, DİA'lardır. Egemen ideolojinin, Devlet iktidarını elinde tutan egemen sınıfın ideolojisinin etkisi burada yoğunlaşmıştır. Devlet (Baskı) Aygıtı ve DİA'lar ve ayrı ayrı DİA'lar arasındaki (kimi zaman diş gıcırdatan) "uyum" egemen ideolojinin aracılığıyla sağlanır.

Böylece DİA'ların, üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminde, ortak olduğu için tek olan görevlerindeki çeşitliliklerine uyarak aşağıdaki hipotezi düşünmemiz gerekiyor.

Gerçekten de, çağdaş kapitalist toplumsal formasyonlarda, görece olarak, çok sayıda DİA saydık: Öğretimsel aygıt, dinî aygıt, aile aygıtı, siyasal aygıt, sendikal aygıt, haberleşme aygıtı, "kültürel" aygıt vb.

Oysa "servajcı" (gündelik dilde feodal denilen) üretim tarzının toplumsal formasyonlarında, yalnız mutlak Monarşi'den değil fakat bilinen ilk eskiçağ Devletlerinden tanıdığımız bugünkü Devlete kadar, biçimsel olarak hep birbirine benzer tek bir Devlet Baskı Aygıtı varsa da, DİA'ları hem sayıca daha az, hem de değişik niteliktedirler. Örneğin Ortaçağ'da Kilise'nin (dinî DİA'nın), bugün sözünü ettiğimiz geçmiş zamana göre, birçok yeni DİA'nın devraldığı, özellikle kültürel ve öğretimsel birçok işlevi bir arada yürüttüğünü görüyoruz. Kilise'nin yanında, kapitalist toplumsal formasyonlarda oynadığı rol ile karşılaştırılamayacak derecede önemli bir rol oynayan aile DİA'sı vardı. Sanıldığının tersine tek DİA Kilise ve Aile değildi. Bir de siyasal DİA vardı. (Etats Généraux, Parlamento, modern siyasal partilerin ataları olan siyasal Liga ve topluluklar ve serbest Ko-

münler ile Şehirler). Aynı zamanda, eğer bu çağdışı kelimeyi kullanmayı göze alırsak, güçlü bir "pre-sendikal" DİA da vardı (bankacıların, tüccarların güçlü loncaları ve ustabaşıların, kalfaların oluşturduğu güçlü birlikler vb.) Basın ve yayın da, tiyatro gibi, tartışılmaz bir gelişme gösterdi —başlangıçta Kilisenin bütünsel parçalarıyken zamanla giderek bağımsızlaştılar.

En kaba çizgileriyle incelediğimiz kapitalizm-öncesi dönemde, yalnızca dinî işlevleri değil, fakat öğretimsel işlevleri, "kültür" ve haberleşme işlevlerinin büyük bir bölümünü de kendinde toplayan *egemen bir DİA'nın, Kilise'nin* varlığı kesinlikle açıktır. Eğer 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar, ilk Reform sarsıntısından beri tüm ideolojik mücadele, dine ve papazlığa karşı bir mücadelede yoğunlaştıysa bu bir raslantı değil, fakat dinî DİA'nın egemen konumuna bağlı bir olgudur.

Fransız Devrimi'nin hedefi ve sonucu her şeyden önce yalnızca, Devlet iktidarını feodal soyluluktan tüccar-kapitalist burjuvaziye geçirmek, Devletin *eski* (Baskı) Aygıtını kısmen parçalayıp koymak olmamıştır —aynı zamanda bir numaralı DİA olan Kilise'ye saldırmak olmuştur. Ruhban sınıfın bünyesinin sivilleştirilmesi, Kilise servetlerine elkonması ve dinî DİA'nın egemen rolünün yerini alacak yeni DİA'ların yaratılması bu hareketin sonuçları olmuştur.

Elbette bunlar kendi başına olmadı: Concordat, Restorasyon ve başta okullar olmak üzere eskiden Kilise'nin yerine getirdiği işlevlerde burjuva hegemonyasını kurmak amacıyla tüm 19. yüzyıl boyunca süren sanayi burjuvazisi ile toprak aristokrasisi arasındaki uzun sınıf mücadelesi buna kanıttır. Kilise'ye karşı mücadelelerini sürdürmek ve ideolojik işlevlerini ele geçirmek için, kısacası yalnız siyasal hegemonyasını sağlamak için burjuvazinin Devrim'in ilk yıllarında kurulmuş, 1848'de birkaç ay, II. İmparatorluk'un çöküşünden sonra ise on yıllar boyunca süren

şiddetli mücadelelerden sonra onarılmış yeni siyasal, parlamenter-demokratik DİA'ya dayandığı söylenebilir.

İşte bunun içindir ki, içerdiği tüm rizikolara karşın aşağıdaki tezi öne sürmekte haklı buluyoruz kendimizi. Olgun kapitalist formasyonlarda eski egemen DİA'ya karşı şiddetli bir siyasal ve ideolojik sınıf mücadelesinin sonunda *egemen* duruma getirilmiş DİA'nın, *öğretimsel ideolojik Aygıt* olduğu düşüncesindeyiz.

İlk bakışta burjuvazinin kendi kendine ve sömürdüğü sınıflara sunduğu ideolojik tasarım uyarınca, kapitalist toplumsal formasyonlarda egemen DİA'nın Okul değil, siyasal DİA, yani parti mücadeleleri ve genel oy hakkını birleştiren parlamenter demokratik rejim olduğu izlenimi edinildiği için bu tez paradoksal görünebilir.

Oysa tarih, yakın tarih bile olsa, burjuvazinin parlamenter demokrasi dışındaki siyasal DİA'larına kendini eksiksiz bir biçimde uydurabildiğini ve hâlâ uydurduğunu gösteriyor: Yalnız Fransa ile yetinirsek, I. ya da II. İmparatorluk, Meşruti Monarşi (XVIII. Louis, X. Charles), parlamenter monarşi (Louis-Philippe) başkanlı demokrasi (de Gaulle). İngiltere'de durum çok daha açık. Burjuvazinin, küçük aristokrasinin ahmaklığı nedeniyle, köylü ve pleb kökenli "devrimci günler" ile iktidara gelmeyi çok pahalıya ödediği Fransa'dan farklı olarak burjuvazinin Devlet iktidarını elinde tutmayı ve Devlet Aygıtını kullanmayı çok uzun zaman Aristokrasi ile birlikte "oluşturabildiği" ve "paylaşabildiği" (egemen sınıfların tüm iyi niyetli kişileri arasında barış!) İngiltere'de Devrim burjuvazi açısından özellikle "başarılıydı". Weimar Cumhuriyeti'ni "bir baştan bir başa geçmeden" ve Nazizme bel bağlamadan önce siyasal DİA içinde İmparatorluk Junkerlerinin (Bismarck bunların simgesidir), ordu ve polisi ile kalkan ve yönetici personel sağladığı emperyalist burjuvazinin, tarihe gürültülü bir biçimde adımını attığı Almanya'da durum çok daha çarpıcıdır.

Sahnenin önünde yer alan, burjuvazinin bir numaralı, yani egemen DİA'sı olarak kurduğu siyasal DİA'sının hareketlerinin arkasında eski egemen DİA'nın, yani Kilise'nin işlevlerini, gerçekte öğretimsel aygıtın yüklendiğini düşünmemiz için nedenlerimiz olduğu kanısındayız. Hattâ şunu da ekleyebiliriz: Okul-Aile çifti, Kilise-Aile çiftinin yerini aldı.

Neden öğretimsel aygıt kapitalist toplumsal formasyonlarda egemen DİA'dır ve nasıl işler? Şimdilik şunlarla yetinelim:

1. Tüm DİA'lar, hangisi olursa olsun, aynı hedefe yönelir: Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi, yani kapitalist sömürü ilişkilerinin yeniden-üretimi.

2. Her biri bu tek hedefe kendine özgü yoldan katkıda bulunur: Siyasal aygıt bireyleri Devletin siyasal ideolojisine uydurur —bu, ya "demokratik", "dolaylı" (parlamenter) ideolojidir, ya da "dolaysız" (plebisitçi veya faşist) ideoloji. Haber aygıtı, tüm "yurttaşları" basın, radyo, televizyon ile günlük milliyetçilik, şovenizm, liberalizm, ahlâkçılık vb. dozlarıyla besler. Kültürel aygıt da aynı şeyi yapar (şovenizmde sporun rolü en ileri derecededir) vb. Dinî aygıt Ölüm, Evlilik ve Doğum gibi önemli törenler veya vaazlarla, insanın bir yanağını tokatlayana ötekini sunacak kadar kardeşlerini sevemiyorsa külden başka bir şey olmadığını hatırlatarak. Aile aygıtı... Fazla üstünde durmayalım.

3. Bu konserde, kimi zaman çelişkilerin (eski egemen sınıfların kalıntılarının, proletarya ve örgütlerinin çelişkileri) bulandırdığı tek bir partisyon ezgiye egemendir. Hıristiyanlıktan önce Yunan Mucizesini, Hıristiyanlıktan sonraysa ebedî şehir Roma'nın ihtişamını ve özel ve genel Menfaati vb. yaratan Yüce Atalar'ın Hümanizminin büyük temalarını katan, şimdiki egemen sınıf ideolojisinin partisyonu. Milliyetçilik, ahlâkçılık ve ekonomizm.

4. Oysa bu konserde, ezgisine kulak verilmese bile, bir DİA açıkça egemen rolü oynar; öylesine patırtısızdır ki! Okul.

Tüm toplumsal sınıfların çocuklarını ana-okulundan başlayarak alır ve ana-okulundan başlayarak, yeni veya eski yöntemlerle, yıllar boyunca, çocuğun "etkilere en açık" olduğu çağda, aile DİA'sı ve öğretimsel DİA arasında sıkışmış olduğu yıllar boyunca, egemen ideolojiyle kaplanmış "beceriler"i (Fransızca, hesap, doğa tarihi, bilimler, edebiyat) ya da sadece katıksız egemen ideolojiyi (ahlâk, felsefe, yurttaşlık eğitimi) tekrarlaya tekrarlaya çocukların kafasına yerleştirir. On altıncı yıla doğru bir yerde, dev bir çocuk kitlesi üretimin içine düşer: Bunlar işçiler ve küçük köylülerdir. Öğrenim görebilecek gençliğin bir başka bölümü yoluna devam eder: Ve zar zor kısa bir yol daha aldıktan sonra bir kıyıya yıkılır kalır ve küçük ve orta teknisyenler, beyaz yakalı işçiler, küçük ve orta devlet memurları, her türlü küçük-burjuva tabakaları oluşturur. Son bir bölümü zirveye ulaşır, ya aydınlara özgü yarı-işsizliğe düşmek ya da "kollektif emekçinin aydınları" dışında, sömürü görevlileri (kapitalistler, işletmeciler), baskı görevlileri (askerler, polisler, siyaset adamları, yöneticiler vb.) ve profesyonel ideologlar (çoğu inanmış "laik" kimseler olan her türlü papaz) sağlamak üzere...

Yolda düşüp kalan her kitle, sınıflı toplumda yerine getireceği göreve uygun ideolojiye pratik olarak sahip kılınır: Sömürülen olma görevi (son derece gelişmiş "meslekî", ahlâkî", "medenî", "millî" ve apolitik vicdana sahip), sömürü görevlisi olma görevi (işçilere emretmeyi ve onlarla konuşmayı bilmek: "İnsanî ilişkiler"), baskı görevlileri (emretmek ve "tartışmaya yer bırakmadan" itaat ettirmeyi bilmek ya da siyasal yöneticilerin belâgatinin demagojisini kullanabilmek) ya da profesyonel ideologlar olma görevi (bilinçleri saygı ile, yani hak ettikleri aşağılama ve demagoji ile işleyerek, Ahlâk, Fazilet "Aşkınlık",

Millet, Fransa'nın Dünyadaki Rolü vb. ile besleyebilme yeteneği).

Elbette, birbirine karşıt olan bu Erdem'lerin çoğu (bir yanda alçakgönüllülük, feragat, itaat, öbür yanda sinizm, kibir, küstahlık, güven, kendini büyük görme, hattâ tatlı dillilik ve kurnazlık) Ailelerde, Kilisede, Orduda, Güzel Kitaplarda, filmlerde ve hattâ stadyumlarda da öğrenilir. Fakat başka hiçbir DİA bu kadar yıl boyunca, haftanın 5-6 günü 8'er saatten, kapitalist toplumsal formasyonun çocuklarının tümünün zorunlu (ve üstelik, bedava) dinleyiciliğine sahip değildir.

Böylece bir kapitalist toplumsal formasyonun üretim ilişkilerinin, yani sömürülenlerin sömürenlerle, sömürenlerin de sömürülenlerle olan ilişkilerinin büyük bir bölümünün yenidenüretimi, egemen sınıfın ideolojisinin toplu halde "kafalara yerleştirilmesi" ile kaplanmış birkaç becerinin öğrenilmesi ile sağlanır. Kapitalist düzen için hayatî olan bu sonucu üreten mekanizmalar elbette evrensel olarak egemen olan bir okul ideolojisiyle örtülmüş ve gizlenmiştir, çünkü bu, egemen burjuva ideolojisinin temel biçimlerinden biridir: Okul'u "velilerinin" (kendileri özgürdürler, yani çocukların sahibidirler) kendilerine (tam bir güvenle) emanet ettikleri çocukların "özgürlük" ve "vicdanına" saygılı öğretmenlerin, kendi örnekleri, bilgiler, edebiyat ve "özgürleştirici" erdemleriyle, onları yetişkinlerin özgürlük, ahlâklılık ve sorumluluğuna ilk adımlarını attırdıkları ideolojiden arınmış (madem ki laiktir) tarafsız bir ortam olarak gösteren ideoloji.

Berbat koşullar içinde, "öğrenimini" yaptıkları bilgi ve tarihte bulabildikleri birkaç ender silahı kendilerini kıskıvrak saran ideolojiye, düzene ve pratiklere doğru çevirmeyi deneyen öğretmenlerden özür dilerim. Bir tür kahramandır onlar. Fakat sayıları çok azdır ve içlerinden kaçı (çoğunluğu) düzenin (onları aşan ve ezen) kendilerini yapmaya zorladığı "iş"ten kuşkulan-

maya başlamayı bilir; daha da kötüsü bu işi inanarak yaparken bütün yürek ve becerilerini kullanır ve en ileri bilinçliliğe (ünlü yeni yöntemler!) başvururlar. Bundan o kadar az kuşku duyarlar ki, fedakârlıklarıyla, bundan birkaç yüzyıl öncesinde atalarımızın gözünde Kilise, cömert, vazgeçilmez ve "doğal" olduğu gibi, Okulu da çağdaşlarımızın gözünde aynı derecede "doğal" ve vazgeçilmez, yararlı, hattâ hayırlı kılan bu ideolojik tasarımının beslenmesine ve bakımına katkıda bulunurlar.

Gerçekten, Kilise'nin *egemen DİA* rolünü bugün Okul üzerine almıştır. Tıpkı eskiden Kilise ile Aile bir çift oluşturdukları gibi Okul, Aile ile bir çift oluşturmuştur. Okul'un (ve Okul-Aile çiftinin) egemen DİA, dünya çapında sınıf mücadeleleri ile varlığı tehdit edilen bir üretim tarzının üretim ilişkilerinin yenidenüretiminde belirleyici bir rol oynayan Aygıt olduğu kabul edilirse, dünyanın her yanında bu kadar çok Devletin öğrenim düzenini (daha o zaman *Manifesto*'da açıklanmış olan), aile düzenini sarsan bir buhrana çoğu zaman bağlı olan benzeri görülmemiş bir derinlikteki bu buhran siyasal bir anlam kazanır.

İDEOLOJİ ÜSTÜNE

DİA kavramını ileri sürdüğümüzde, DİA'ların "ideoloji kullanarak işlediklerini" söylediğimizde, belli ölçüde tartışma gerektiren bir gerçeği hatırlattık: İdeoloji.

İdeoloji deyiminin ona nesne olarak fikirlerin (genetik) teorisini tanıyan Cabanis, Destutt de Tracy tarafından yaratıldığı bilinir.* Elli yıl sonra Marx bu terimi ele aldığında ona, gençlik

---

* **Pierre-Jean-Georges Cabanis:** 1757-1808 yılları arasında yaşamış, duyumsalcı okuldan Fransız filozofu. Fransız Ansiklopedistleriyle yakın ilişkileri vardı. Fizyoloji, psikoloji ve felsefe üzerine çalışıp, bu dallar arasındaki kesişmeleri tespit etmeye çalıştı.

Destutt de Tracy: 1754-1836 yılları arasında yaşamış İskoç asıllı bir Fransız filozofu. Başlıca eseri *Eléments d'ideologie* (İdeolojinin Öğeleri) adın-

eserlerinde bile yeni bir anlam verir. Bundan böyle ideoloji, bir insanın ya da bir toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemidir. *Rheinische Zeitung*'daki makalelerinden beri yürüttüğü siyasal ve ideolojik mücadele Marx'ı hızla bu gerçeklikle yüz yüze getirecek ve onu ilk sezgilerini derinleştirmek zorunda bırakacaktı.

Buna karşın, bu noktada oldukça şaşırtıcı bir paradoks ile karşılıyoruz. Her şey Marx'ı ideolojinin bir teorisini formüle etmeye yöneltir gibiydi. Gerçekten *1844 El Yazmaları*'ndan sonra Alman ideolojisi, ideolojinin açık bir teorisini sunar... fakat bu teori Marksist değildir (nedenini az sonra göreceğiz). *Kapital*'e gelince, ideolojilerin (en belirgini: bayağı iktisatçıların ideolojisi) bir teorisi için birçok belirti içeriyorsa da, büyük ölçüde genel bir ideoloji teorisine bağımlı olan bu teorinin kendisini içermez.

Böyle bir teorinin ilk ve çok şematik bir taslağını önermek rizikosunu göze alıyorum. İleri süreceğim tezler elbette şu anda aklıma gelmiş değil, fakat gene de ancak derin inceleme ve analizlerle savunulabilir ya da denenebilirler, yani onaylanabilir ya da düzeltilebilirler.

İdeolojinin Tarihi Yoktur

Her şeyden önce, biçimleri ne olursa olsun (dinî, ahlâki, hukukî, siyasal) her zaman *sınıfsal tavırları* dile getiren özel ideolojilerin teorisini değil, genel bir ideoloji teorisi tasarısını temellendirmese de, hiç olmazsa mümkün kılan ilkenin nedenini açıklamak için kısa bir şey söylemeliyim.

Az önce belirtilen çifte ilişki içinde, bir ideolojiler teorisine yönelmek gerekir şüphesiz. Bu yapıldığında, bir ideolojiler teorisinin son analizde toplumsal formasyonların, yani toplumsal

---

dadır. De Tracy'ye göre düşünce, duyumlamaya indirgenebilir. Düşünmek, hatırlamak, yargılamak ve istemek, hepsi duyumlamaktır.

formasyonlar içinde düzenlenmiş üretim tarzlarının ve onların bağrında gelişen sınıf mücadelelerinin tarihine dayandığı görülecektir. Bu anlamda, ideolojilerin (yukarıda belirtilen çifte ilişki içinde tanımlanan ideolojilerin: bölgesel ve sınıfsal) son kertede belirlenmeleri, elbette ideolojileri ilgilendirmekle birlikte, onların dışında yer aldığı bir tarihi olduğundan, genel olarak bir ideolojiler teorisinin söz konusu olamayacağı açıktır.

Buna karşın, eğer ben genel olarak bir ideoloji teorisi tasarısı ileri sürebiliyorsam ve eğer bu teori, ideolojilerin teorilerinin bağımlı olduktan öğelerden biriyse, bu, aşağıdaki terimlerle dile getireceğim, görünüşte paradoksal bir önermeyi içerir: *İdeolojinin tarihi yoktur.*

Bilindiği gibi, bu formül Alman İdeolojisi'nin bir bölümünde harfi harfine yer alır. Marx tıpkı ahlâk (ve başka ideoloji biçimleri) ötesinde bir tarihi yok dediği metafizik için bu formülü önerir.

Alman İdeolojisi'nde, bu formül açıkça pozitivist bir bağlamda yer alır. İdeoloji (*Alman İdeolojisi*'nde) katıksız yanılsama, katıksız rüya, yani hiçlik olarak tasarlanmıştır. Tüm gerçekliği kendinin dışındadır. Demek ki bu eserde ideolojinin statüsü tümüyle, Freud'dan önceki yazarların rüya teorisinin statüsüne benzer hayalî bir yapı olarak düşünülmüştür. Bu yazarlara göre rüya, keyfî bir düzenleme ve sıra içinde, kimi zaman "tersine çevrilmiş", kısacası "karmakarışık" bir biçimde sunulmuş "günden arta kalanların" tümüyle hayalî, yani bomboş sonucuydu. Onlara göre rüya, biricik pozitif ve anlamlı gerçekliğin, günün, artıklarının gözler kapalıyken keyfî olarak birleştirilmesiyle kurulmuş boş [anlamsız] ve değersiz bir hayalî varlıktır. *Alman İdeolojisi*'nde felsefe ve ideolojinin (bu eserde en üstün derecede ideoloji, felsefe olduğundan) statüsü tamamı tamamına budur.

Böylece ideoloji Marx için, biricik anlamlı ve pozitif gerçekliğin, varoluşlarını maddî olarak üreten, maddî, somut bireylerin somut tarihinin gerçekliğinin "günden arta kalanlarıyla" kurulmuş, anlamsız ve yararsız, katıksız bir rüya, hayalî bir "birleştirme"dir. Bunun için *Alman İdeolojisi*'nde ideolojinin tarihi yoktur. Çünkü tarihi kendi dışında, varolan *tek* tarihin, somut bireylerin tarihinin bulunduğu yerdedir. Demek ki *Alman İdeolojisi*'ndeki, ideolojinin tarihi yoktur tezi, aynı zamanda şunları da belirttiği için, olumsuz (negatif) bir tezdir:

1. İdeoloji katıksız *rüya* olduğundan hiçbir şey değildir [kimbilir hangi *gücün* yarattığı bir rüya: İşbölümünün yabancılaşmasınca yaratılmasa dahi, *bu* durumda bile *olumsuz* (negatif) bir belirlemedir.]
2. İdeolojinin tarihi yoktur, fakat bu onun içinde bir tarih olmadığı demek değildir (tersine, madem ki gerçek tarihin tersine çevrilmiş, anlamsız, soluk yansısıdır); yalnızca, *kendine özgü* bir tarihi yoktur.

Benim açıkça *Alman İdeolojisi*'nin terimlerini benimseyerek savunmak istediğim *tez* ise ("ideolojinin tarihi yoktur") *Alman İdeolojisi*'nin pozitivist-historisist tezinden kökten ayrıdır.

Çünkü öyle sanıyorum ki, bir yandan ideolojilerin *kendilerine özgü* (son kertede sınıf mücadelesiyle belirlense bile) *tarihleri olduğunu* savunurken, öte yandan, *genel olarak* ideolojinin *tarihi olmadığını*, olumsuz bir anlamda değil (tarihi kendi dışındadır) tümüyle pozitif anlamda, savunuyorum.

Eğer ideolojinin özelliği, onu tarih-dışı, yani *tüm-tarihî* bir gerçeklik *yapan bir yapı* ve işleve sahip olmasıysa, bu sözün olumlu (pozitif) bir anlamı vardır. Çünkü *Komünist Manifesto*'nun tarihi sınıf mücadelelerinin, yani sınıflı toplumların tarihi olarak tanımladığı anlamda ideoloji, tarih dediğimiz *bu şey* içinde, bu yapı ve bu işlev değişmez bir biçimde vardırlar.

Burada, teorik bir nirengi noktası saptamak için, bu sefer Freudcu kavramıyla *rüya* örneğimize geri dönecek olursak, "ideolojinin tarihi yoktur" önermemiz, Freud'un *bilinçdışı ebedîdir*, yani tarihi yoktur önermesine doğrudan doğruya bağlanabilir ve bağlanmalıdır (keyfî bir biçimde de değil; iki önerme arasında organik bir bağ olduğu için böyle olması teorik bakımdan da zorunludur).*

Eğer ebedî sözü (zamansal) her tarihe göre aşkın değil, fakat her yerde varolan, tarihaşırı, yani tarihin tüm alanı içinde, biçimi değişmeden kalan anlamına geliyorsa, Freud'un deyişini kelimesi kelimesine alıp şunları söyleyeceğim: Tıpkı bilinçdışı gibi ideoloji de *ebedîdir*. Ve bu benzetmenin, bilinçdışının ebedîliğinin genel olarak ideolojinin ebedîliğiyle ilişkisiz olmaması nedeniyle teorik olarak doğrulandığı kanısında olduğumu ekleyeceğim.

---

* Althusser'in bu bölümde söyledikleri biraz bilmecemsi görünebilir. Bir somut toplumsal formasyondaki ideolojiler o toplumun somut tarihine ilişkin olarak açıklanabilir, ama genel olarak ideoloji, tarihe değil, insan zihninin işleyişine ilişkin olarak açıklanmalıdır. Bu zihnin işleyişi ise tarihin başından beri aynı olduğuna göre, tarih-dışı, çünkü tüm-tarihîdir, tarih boyunca hep aynıdır ve somut tarih tarafından belirlenmez. Somut tarih ideolojinin içeriğini belirler, ama işleyiş biçimini belirlemez.

Alman İdeolojisi, ideolojiyi, gerçeklikten büsbütün koparıp Freud-öncesi rüya kavramıyla eşit yere koyuyor. Bunun için de Althusser bunu olumsuz (negatif) bir tanım olarak niteliyor; oysa ideoloji, gerçeklikten kopuk bir hayal değil, gerçekliğin tam tersyüz edilmiş bir yansısı da değil, gerçekliğin değişik bir kavranış biçimidir. Bu niteliğiyle, kendine göre bir mantığı ve işleyişi vardır. Tıpkı, Freud'dan sonra rüyaların da, gerçekliğin bir başka biçimde yansıması olduğunu anladığımız, rüyaların kendine özgü mantığını çözdüğümüz ölçüde rüya gerçekliğini nesnel gerçekliğe tercüme edebildiğimiz gibi, ideolojide yansıyan gerçeklikle nesnel gerçeklik arasındaki bağıntıları da kurabiliriz.

İşte bu nedenledir ki kendimi, hiç olmazsa varsayımsal olarak, Freud'un genel olarak bir bilinçdışı teorisi sunduğu anlamda, genel olarak bir ideoloji teorisi önermekte haklı görüyorum.

Anlatımı kolaylaştırmak için, ideolojiler üzerine söylenenleri göz önüne alarak, tarihi olmadığını ya da —ki aynı anlama gelir— tarihin (= toplumsal sınıflar kapsayan toplumsal formasyonlar tarihi) tümünde değişmez biçimde her yerde varolduğunu söylediğim genel olarak ideolojiyi belirtmek için kısaca "ideoloji" terimini kullanacağım. Geçici olarak kendimi "sınıflı toplumlar" ve onların tarihleriyle sınırlıyorum.

İdeoloji, Bireylerin Gerçek Varoluş Koşullarıyla Aralarındaki Hayalî İlişkilerin Bir "Tasarım"ıdır

İdeolojinin yapısı ve işleyişi üzerine ana tezi ele almak için, önce biri olumlu biri olumsuz iki tez sunacağım. Birincisi ideolojinin hayalî biçiminde "tasarlanmış" nesneyle, ikincisi ideolojinin maddîliği ile ilgilidir.

1. Tez: İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayalî ilişkilerini temsil eder.

Yaygın olarak dinî ideolojinin, ahlâki ideolojinin, hukukî ideolojinin, siyasal ideolojinin vb. aynı zamanda birer "dünya görüşü" oldukları söylenir. Elbette bu ideolojilerden birini gerçek (örneğin Tanrı'ya, Görev'e, Adalet'e vb. "inanıyorsak") diye yaşamadıkça, "ilkel bir toplumun" mitlerini inceleyen bir etnolog gibi incelenen, eleştirel bir açıdan sözü edilen ideolojinin, bu "dünya görüşlerinin" büyük bir bölümünün hayalî olduğu, yani "gerçekliğe tekabül etmediği" kabul edilir.

Buna karşın, gerçekliğe tekabül etmedikleri, yani bir yanılsama oldukları kabul edilirken, bir yandan gerçekliğe imâ yollu değindikleri ve dünyayı hayalî (imgesel) biçimde tasarlamalarının altında bu dünyanın kendisinin gerçekliğini bulmak için on-

ları "yorumlama"nın yettiği de kabul ediliyor [ideoloji = yanılsama/andırışma (imâ)].

İçlerinde en tanınmışları, 18. yüzyılda yaygın olan mekanist tür (Tanrı, gerçek Kral'ın hayalî biçimde temsil edilmesidir) ile ilk Kilise Babalarının başlattığı Feuerbach ve Feuerbach'dan kaynaklanan teolojik-felsefî okul'un, örneğin teolog Barth'ın vb. (Feuerbach'a göre, örneğin, Tanrı gerçek insanın özüdür) yeniden ele aldığı kutsal metinler yorumu türü olan değişik tür yorumcuları vardır. İdeolojinin hayalî yerdeğiştirmesini (tersyüz edilmesini de) yorumlamadığımız sürece, ideolojide "insanların gerçek varoluş koşullarını hayalî bir biçimde tasarladıkları" sonucuna ulaşırız.

Ne yazık ki bu yorum küçük bir sorunu askıda bırakıyor: İnsanlar neden gerçek varoluş koşullarını "kendi kendilerine tasarımlamak" için gerçek varoluş koşullarının hayalî yerdeğiştirmesine gerek duyuyorlar?

İlk cevap (18. yüzyılınki) basit bir çözüm öneriyor: Suç, Despotlar ve papazlarda: Çünkü insanlar Tanrı'ya inandıklarını sanırken aslında papazlara ya da Despotlara boyun eğerler; bunlar sahtekârlıkta ortaktır ve papazlar Despotların ya da Despotlar papazların hizmetindedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz "teorisyenler"in siyasal tutumuna göre, bunlar uydurdukları Güzel Yalanlardan ideolojiyi ortaya çıkarırlar. Demek ki gerçek varoluş koşullarının hayalî yer değiştirmesi bir tek nedene dayanıyor: Bu neden az sayıda sinik adamın varlığıdır ki bu adamlar "halk" üzerine egemenlik ve sömürülerini dünyanın çarpıtılmış bir tasarımıyla sağlarlar ve bu tasarımı da öyle düşünmüşlerdir ki başka zihinlerin imgelerine egemen olarak bu zihinleri köleleştirsinler.*

---

* Bu son cümlenin çevirisi kasten Türkçeye biraz aykırı bırakıldı. Çünkü Althusser'in karışık sözdizimi içinde gizlediği ince alayı aslına en yakın biçimde korumak istedik. Burada anlatılan, gerçekten 18. yüzyılın mekanist

İkinci cevap, (gençlik eserlerine Marx'ın kelimesi kelimesine aldığı Feuerbach'ın cevabı) daha "derindir", yani aynı derecede yanlıştır. Bu cevap da, insanların gerçek varoluş koşullarının hayalî çarpıtılması ve yerdeğiştirmesine, kısacası insanların varoluş koşullarının tasarlanmasının hayalî niteliği içinde yabancılaşmaya bir neden arar ve bulur. Bu neden, artık ne papazların ne Despotların, ne onların etken hayal güçleri ve ne de kurbanlarının edilgen hayal gücüdür. Bu neden, insanların kendi varoluş koşullarında hüküm süren maddî yabancılaşmasıdır. Bu varoluş koşullarının kendileri yabancılaştırıcı (*1844 Elyazmaları*'nda: çünkü bu koşullara, yabancılaşmış toplumun özü — *"yabancılaşmış emek"* — egemendir) olduğundan, insanların varoluş koşullarını yabancılaşmış (= hayalî) bir biçimde tasarladıkları Feuerbach düşüncesini, *Yahudi Sorunu*'nda ve başka yerlerde böyle savunur Marx.

Bütün bu yorumlar varsaydıkları ve dayandıkları tezi kelimesi kelimesine kabul ediyorlar: Bir ideolojide dünyanın hayalî olarak tasarlanmasında insanların varoluş koşullarının, yani gerçek dünyalarının yansıtıldığı tezi.

Şimdi daha önce öne sürdüğüm bir teze dönebilirim: "İnsanlar" ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını "kendilerine temsil etmezler"; orada onlara temsil edilen, kendilerinin bu varoluş koşullarına karşı ilişkileridir. Gerçek dünyanın ideolojik, yani hayalî olarak her tasarlanmasının merkezin-

---

anlayışından kaynaklanan bu açıklama tarzı, ne yazık ki bugün bile birçok devrimci arasında ideolojinin "en devrimci" ve "en bilimsel" açıklamasıdır. Egemen sınıfların uşağı olan politikacılar, din adamları vb. ideoloji yoluyla halkı uyuturlar. Bu anlayış, nesnel bir yapı olarak ideolojinin özerkliğini hiçe saydıktan başka, aslında "halk" dediğimiz o kitleye karşı da özüne saygısız bir bakışı yansıtır. Yanlış bir teorik anlayıştan kalkarak doğru bir politik sonuç alınamayacağına göre, "bir avuç namussuzun aldattığı halkımız" anlayışından yola çıkan devrimci hareketlerin de herhangi bir başarıya eriştiği, hele aldatılan halka doğruyu gösterdiği hiç görülmemiştir.

de bu ilişki yer alır. Gerçek dünyanın ideolojik olarak tasarlanmasının doğurduğu hayalî çarpıtmayı açıklaması gereken "neden" bu ilişki içinde yer alır. Ya da daha doğrusu, "nedensellik" ilkesine dayalı açıklama tarzlarını bir yana bırakırsak, bu ilişkinin hayalî niteliğinin, her ideolojide gözlemlenebilen (eğer bu ideolojiyi gerçek olarak yaşamıyorsak) her hayalî çarpıtmanın altında yattığı tezini ileri sürmek gerekir.

Marksist bir dil kullanmak istersek, üretim, sömürü, baskı, ideolojiyi yaygınlaştırma ve bilimsel pratik görevlileri mevkilerindeki bireylerin gerçek varoluş koşullarının tasarlanması, son kertede üretim ilişkilerinden ve üretim ilişkilerinden türeyen ilişkilerden kaynaklanıyorsa, şunu diyebiliriz: Her ideoloji, zorunlu olarak hayalî çarpıtması içinde, varolan üretim ilişkilerini (ve onlardan türeyen öbür ilişkileri) değil, fakat her şeyden önce bireylerin, üretim ilişkileri ve onlardan türeyen ilişkilerle olan hayalî ilişkisini gösterir. Demek ki ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayalî ilişkisi [temsil edilir] gösterilir.

Eğer durum böyleyse, ideolojide, gerçek ilişkilerin hayalî çarpıtmasının "nedeni" sorunu ortadan kalkar ve yerini bir başka sorunun alması gerekir: Bireylerin varoluş koşullarının ve hem ortaklaşa hem de bireysel hayatlarını yöneten toplumsal ilişkilerle olan (bireysel) ilişkilerinin tasarlanması neden zorunlu olarak hayalîdir? Ve bu hayalîliğin doğası nasıl açıklanabilir? Soru bu biçimde konduğunda, büyük ideolojik gizemin yaratıcısı bir (Despot ya da papazlar) "klik"[14] ile olduğu gibi gerçek dünyanın yabancılaşmış karakteri ile de sorunu çözmek geçer-

---

[14] Bu pek modern terimi bile bile kullanıyorum. Çünkü komünist çevrelerde bile, herhangi bir siyasal sapmayı (sağ ya da sol oportünizm) bir "klik"in hareketiyle "açıklamak" ne yazık ki her an raslanan birşeydir.

sizleşir. Bunun nedenini daha ilerde göreceğiz: Şu an için ileri gitmiyoruz.*

2. Tez: İdeolojinin varoluşu maddîdir.

İdeolojiyi oluşturur gibi görünen "tasarım" ya da "fikirlerin" ideal, fikrî, manevî değil, fakat maddî bir varoluşu olduğunu söyleyerek bu teze değinmiştik. Hattâ "fikirlerin" ideal, fikrî, manevî varlıklarının yalnızca bir "fikir" ideolojisinden ve ideolojiden, hemen ekleyelim, bilimlerin doğuşundan beri bu anlayışı temellendirir gibi görünen, örneğin bilimlerin uygulamacılarının kendiliğinden ideolojilerinde doğru ya da yanlış "fikirler" diye tasarladıkları bir ideolojiden kaynaklandığını da söyledik. Elbette, bir olumlama biçiminde sunulduğunda, bu tez kanıtlanamaz. Şimdilik bunu, maddecilik adına diyelim, kabul etmenizi istiyorum. Çünkü gerçekten kanıtlanması için uzun açıklamalar gerekecek.

"Fikirlerin" ya da başka "tasarımların" manevî değil maddî varlığı tezi, bu koşullu tez, ideolojinin doğasına ilişkin analizimizde bize gerçekten gerekli. Ya da daha doğrusu, herhangi bir ideolojinin biraz ciddî her analizinin, eleştirel tutumu ne kadar fazla olursa olsun her gözlemciye doğrudan ve ampirik olarak gösterdiğini daha iyi ortaya koymak için bize yararlıdır.

DİA'lar ve pratiklerinden söz ederken, her birinin bir ideolojinin gerçekleşmesi olduğunu söyledik. (Bu değişik bölgesel ideolojilerin —dinî, ahlâkî, siyasal, estetik vb.— birliği, egemen ideolojinin egemenliğinde bağımlılaştırılmalarıyla sağlanır.) Bu tezi yeniden ele alıyoruz: Bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta,

* İdeolojinin varlığı, insan zihninin gerçekliği temellük tarzından ileri gelen bir maddî olay olarak tanımlanınca, halı dokur gibi ideolojiyi dokuyan "sömürücü klikler" sorunsalı da, bir üretim tarzının iç ilişkilerinin yarattığı mistifikasyon sorunsalı da, ideolojinin aşılması sorusuna cevap veremez oluyor.

hem de (aygıtın) pratiğinde veya pratiklerinde varolur. Bu varoluş maddîdir.

Elbette, ideolojinin bir aygıtta ve onun pratiklerindeki bu maddî varoluşu bir tüfek ya da bir kaldırım taşının maddî varoluşuyla aynı kipliğe sahip değildir. Fakat bize Yeni-Aristocu denmesi pahasına, (Marx'ın Aristo'ya büyük değer verdiğini belirtelim) "madde birçok anlamda tartışılır" ya da daha doğrusu hepsi son kertede "fiziksel" anlamda maddeye dayanan değişik kipliklerde varolur, diyeceğiz.

Şimdi en kısa yoldan gidip ideoloji içinde yaşayan "birey"de neler olduğunu görelim: Yani, dünyanın belirlenmiş (dinî, ahlâkî vb. bakımlardan) bir tasarımı içinde bireyin yaşayan "birey"de —bu ideolojide hayalî çarpıtma, varoluş koşullarının hayalî ilişkisine dayanır— yani, son kertede, üretim ve sınıf ilişkilerine (ideoloji = gerçek ilişkilerle olan hayalî ilişki). Bu hayalî ilişkinin kendinin maddî bir varoluşa sahip olduğunu önereceğiz.

Ama aynı zamanda şunu da öneriyoruz:

Bir birey Tanrı'ya ya da Görev'e ya da Adalet'e vb. inanıyor. Bu inanç, içinde bireyin inancının fikirlerinin yer aldığı bir bilince sahip bir özne olarak, sözü edilen bireyin fikirlerinden türer (ideolojiyi tanımı gereği manevî bir varoluşa sahip olan fikirlere indirgeyen, ideolojik bir tasarımı içinde yaşayan herkes için). Bunun aracılığıyla, yani böylece kurulmuş olan tümüyle ideolojik "kavramsal" aygıt aracılığıyla (inandığı fikirleri özgürce oluşturduğu ya da özgürce kabul ettiği bir bilince sahip bir özne) sözü geçen öznenin (maddî) tavırları doğal olarak ortaya çıkar.

Sözü edilen birey şu ya da bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik tavrı kabul eder ve dahası özne olarak kendi bilinciyle özgürce seçtiği fikirlerin "bağımlı olduğu" ideolojik aygıtın kimi düzenlenmiş pratiklerine katılır. Tanrı'ya inanıyorsa, Ayin'i iz-

lemek için Kilise'ye gider, diz çöker, dua eder, günah çıkartır, cezasını çeker (eskiden bu, kelimenin gündelik anlamındaki gibi maddîydi) ve doğal olarak pişman olur vb. Görev'e inanıyorsa ona ilişkin ayin pratiklerinde yazılı, "göreneklere uygun" davranışları olacak. Adalet'e inanıyorsa, tartışmaksızın hukuk kurallarına uyacak ve hattâ kurallar çiğnendiğinde başkaldırabilecek, dilekçe imzalayabilecek, bir gösteriye katılabilecek vb.

Bu şemanın bütününde ideolojinin ideolojik tasarımının kendisinin, bir bilince sahip ve "bilincinin" ona ilham ettirdiği ve kabul ettiği fikirlere inanan her "özne"nin maddî pratiğinin eylemlerine kendi fikirlerini, özgür öznenin fikirlerini katması, "fikirlerine uygun biçimde *hareket etmesi*" gerektiğini kabul etmeye zorunlu kaldığını saptıyoruz demek ki. Yok eğer bunu yapmıyorsa, bu davranış "hoş bir şey değildir.

Eğer gerçekte, inandığına göre yapması gerekeni yapmıyorsa, demek ki başka bir şey yapıyor. Bu da, hep aynı idealist şemaya göre, kafasında söylediklerinden başka fikirler olduğunu ve bu fikirlere göre ya "tutarsız" ya sinik ya da ahlâksız insan olarak hareket ettiği anlamına gelir ("kimse isteyerek kötü olmaz").

Hangi durumda olursa olsun, ideolojinin ideolojisi demek ki, hayalî çarpıtmaya karşın, bir insanın "fikirlerinin" eylemlerinde varolduğunu, ya da var olması gerektiğini kabul ediyor ve yok eğer durum böyle değilse, ona gerçekleştirdiği başka eylemlere (ahlâksız bile olsa) tekabül eden başka fikirler veriyor. Bu ideoloji eylemlerden söz ediyor: Biz ise *pratiklerin* içine dahil edilmiş eylemlerden söz edeceğiz. Ve bu pratikler, içinde yer aldıkları âyin kurallarıyla, bir *ideolojik aygıtın*, bu aygıtın küçücük bir parçasının bile olsa, *maddî varlığı içinde* düzenlenmişlerdir: Küçük bir kilisede küçük bir âyin, bir cenaze töreni, bir spor klubünde küçük bir maç, bir okulda bir ders günü, siyasal bir partinin toplantı ya da mitingi vb.

Zaten ideolojinin nosyonel şemasının düzenini teryüz etmemize imkân verecek muhteşem formülü Pascal'in savunmaya yönelik "diyalektiğine" borçluyuz. Pascal aşağı yukarı şunları söyler: "Diz çökün, dudaklarınızı dua ederek kıpırdatın, inanacaksınız." İsa gibi, barışı değil bölünmeyi, üstelik hiç de Hıristiyan olmayan bir şeyi (çünkü lanet olsun dünyaya rezaleti getirene!) rezaleti getirerek düzeni rezalet yaratarak tersine çevirir. Jansenist bir meydan okumayla, onu gerçekliğin kendisini belirten bir dil kullanmaya iten rezalet sağolsun.

Yaşadığı zamanın dinî DİA'sı ile girdiği ideolojik mücadelesinin kanıtlarını Pascal'e bırakmamıza izin verilsin. Ve eğer olabilirse —çünkü henüz pek az keşfedilmiş yerlerde ilerliyoruz— daha doğrudan doğruya Marksist bir dil kullanmamız da gerekir.

Tek bir özneyi (herhangi bir birey) ele almak için, inancının, fikirlerinin varlığının maddî olduğunu söyleyeceğiz, şöyle ki fikirleri, bu öznenin fikirlerinin kaynaklandığı maddî ideolojik aygıtça tanımlanan maddî âyin kurallarıyla düzenlenmiş maddî pratiklerde yer alan kendi maddî eylemleridir. Elbette önermemizde yer alan dört "maddî" sıfatına değişik kiplikler verilmelidir: Âyine gitmek için bir yerden bir yere gitmenin, bir dizçökmenin, bir haç ya da mea culpa işaretinin, bir cümlenin, bir duanın, bir pişmanlığın, bir ceza çekmenin, bir bakışın, bir el sıkışmanın, bir sözlü, dış ve "iç" (bilinç) konuşmasının maddîliğinin tek ve aynı maddîlik olmadığını biliyoruz. Maddîliğin kipliklerinin farklılığı teorisine girmeyeceğiz şimdi.

Kimi kavramların yeni tanıtmamızda kayıtsız şartsız yok olduklarını, buna karşın başka kavramların varlıklarını sürdürdüklerini ve yeni terimlerin bu tanıtmada belirdiğini saptadığımıza göre şeylerin bu tersyüz edilmiş sunuluşunda aslında bir "tersyüz etme" olayıyla ilgilenmiyoruz.

Yok olan: Fikirler terimi.

Varlıklarını sürdürenler: Özne, bilinç, inanç, eylemler terimleri.

Belirenler: Pratikler, âyinler, ideolojik aygıt terimleri.

Aşağıdaki sonucu elde ettiğimize göre bu bir tersyüz etme veya devirme değil (bir hükümet ya da bir bardağın devrilmesi anlamında söylendiğinin dışında) oldukça tuhaf bir yenidendüzenlemedir (bakanlara özgü olmayan bir türden).

Varlıklarını, son kertede bir ideolojik aygıtın tanımladığı âyinlerle düzenlenmiş pratiklerin eylemlerinde yer aldığı, ortaya çıktığı ölçüde fikirler, fikir (manevî, ideal bir varoluşa sahip olarak) olarak yok oldular. Öznenin, aşağıdaki sistem (gerçek belirlenme düzeni içinde açıklanmış) tarafından hareket ettirildiği için hareket ettiği ortaya çıkıyor demek ki: Maddî bir ideolojik aygıt içinde varolan, maddî kuralların düzenlediği maddî pratikler, kendi inancına göre vicdan rahatlığı ile hareket eden bir öznenin maddî eylemlerinde varolan pratikleri buyuran ideoloji.

Fakat bu tanıtmanın kendisi aşağıdaki kavramları muhafaza ettiğimizi gösteriyor: Özne, vicdan, bilinç, inanç, eylemler. Bu bölümden, ana terimi, son-sözü-söyleyen, her şeyin bağlı olduğu terimi çekip alıyoruz: özne nosyonu.

Ve hemen, birbiriyle ilişkili iki tez açıklıyoruz:

1. Bir pratik, bir ideolojinin aracılığıyla ve bir ideolojinin içinde vardır ancak.
2. Bir ideoloji, özne aracılığıyla ve özneler için vardır ancak.

Artık şimdi ana tezimize gelebiliriz.

İdeoloji Bireyleri Özne Diye Adlandırır

Bu tez yalnızca son önermemizi açmak anlamına gelir: Özne aracılığıyla ve özneler için olmayan ideoloji yoktur. Bundan şu-

nu anlayalım: Ancak somut özneler için ideoloji vardır ve ideolojinin bu gerçekleşmesi ancak özne aracılığıyla mümkün olabilir: Yani, özne kategorisi ve işleyişi tarafından mümkün kılınır.

Bununla demek istediğimiz, özne kategorisi (ama başka adlar altında da işleyebilir; örneğin, Platon'daki ruh olarak, Tanrı olarak vb.), ancak burjuva ideolojisinin ve özellikle hukuk ideolojisinin[15] ortaya çıkmasından sonra bu adı (özne) almakla birlikte, nasıl belirlenirse belirlensin (bölgesel veya sınıfsal) ve tarihî dönemi ne olursa olsun (ideolojinin tarihi yoktur) bütün ideolojinin Kurucu Kategorisidir.*

Şunu diyoruz: Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisidir. Fakat aynı zamanda ve hemen ekliyoruz, *özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisiyse bu, her ideolojinin (her ideolojiyi tanımlayan) işlevinin somut bireyleri özne haline getirmek olmasındandır.* Her ideolojinin işleyişi, bu çifte "oluşturma" hareketi içinde varolur, çünkü ideoloji kendisi bu işlevin maddî varoluş biçimleri içinde işlev görmekten başka bir şey değildir.

İlerdeki satırları anlamak için, bu satırları yazan kadar okuyan okurların kendilerinin de birer özne, yani ideolojik özneler (totolojik bir önerme) olduklarını göz önüne almak gerekir, yani bu satırların yazarı gibi okuru da "doğal olarak" ya da "kendiliğinden" ideolojinin, "insan doğası itibarıyla ideolojik bir hayvandır" dediğimiz anlamda, içinde yaşar.

Bilimsel olmak iddiasındaki bir söylemin satırlarını yazan yazarın, "kendi" bilimsel söyleminde "özne" olarak bulunma-

---

[15] "Hukuk öznesi" denilen hukukî kategoriyi, ideolojik bir nosyon; "insan doğası itibarıyla bir öznedir", haline getirmek için ödünç alır.

* "Özne" adını almasa da, bu rolü oynayan bir varlığı ön-gerektirir ideoloji. Burjuva ideolojisi, bireyi özne yapmıştır. Bireyi bu derece yüceltmeyen burjuva —ve kapitalizm— öncesi toplumlarda, birey olarak tanımlanmamış bir varlık da "özne" olabilir. İlkel toplumda belki bütün bir klan "Özne" olur, Platon'da "birey-aşırı" olan ruh öznedir, vb.

ması (çünkü her bilimsel söylem tanım gereği öznesiz bir söylemdir, "bilim Öznesi" ancak bir bilim ideolojisinde vardır) bir başka sorundur. Bu soruna şimdilik değinmeyeceğiz.

Aziz Paul'ün pek güzel dediği gibi, "Logos" içinde, yani ideoloji içinde "yaşarız, hareket ederiz, varız".* Bundan şu çıkar ki, özne kategorisi sizin için olduğu gibi benim için de kaçınılmaz bir "apaçıklıktır" (apaçıklıklar hep kaçınılmazdırlar): Sizin ve benim birer özne (özgür, ahlâki vb.) olduğumuz açıktır. Bir kelimenin "bir şey belirtmesine" ya da "bir anlam taşımasına" (yani dilin "saydamlığının" apaçıklığı da dahil) neden olan apaçıklıklar dahil, tüm apaçıklıklar gibi sizin ve benim birer özne olmamız "apaçıklığı da" —ki bu da hiçbir zorluk çıkarmaz— ideolojik bir etki, temel ideolojik etkidir.[16] Gerçekten de *kabul etmekte başarısız kaldığımız*, karşılaştığımızda "Apaçık *ortada*! Bu iyi işte! Gerçekten doğru!" diyerek kaçınılmaz ve doğal bir tepki ile haykırdığımız (yüksek sesle ya da vicdanın küçük, ince sesiyle) apaçıklıkları apaçıklıklar diye zorla kabul ettirmek (hiç de böyle bir şey yapıyormuş gibi görünmeden, bunlar birer "apaçıklıktır" madem ki) ideolojinin özelliğidir.

Bu tepkide, ideolojinin ideoloji olarak iki işlevinden biri olan ideolojik *tanıma* (tersi *tanımama* işlevidir) işlevi görülür.

Pek somut bir örnek vermek istersek, kapımıza vurduklarında ve kapalı kapının ardından "kim o?" diye sorduğumuzda "benim" diye (çünkü "bu apaçık ortadadır") cevap veren dostlarımız vardır hepimizin. Gerçekten de, "o kadın" ya da "o erkeği" tanıyoruz. Kapıyı açıyoruz ve "gerçekten de o gelmiş".

---

* "Logos", Hıristiyan inancında, Tanrı'nın Kelâmı (Tevrat'ın başında, Tanrı'nın evreni yaratırken söylediği "Ol" sözü). Dolayısıyla, her an ve her yerde, "Logos" içindeyizdir, yani Tanrı'nın yaratısı içindeyizdir.

[16] Dilbilimciler ve değişik amaçlarla dilbilime başvuranlar, bütün söylemlerde —bilimsel söylemlerin kendileri de dahil— ideolojik etkilerin hareketinin tanınmamasından doğan güçlüklere takılıp tökezlerler.

Başka bir örnek vermek istersek, sokakta bir tanıdığı (yeniden) tanıdığımızda, "günaydın, dostum" deyip elini sıkarak (bu, günlük yaşantının ideolojik tanımasının maddî kural pratiğidir, hiç olmazsa Fransa'da; başka yerlerde başka kurallar vardır) onu tanıdığımızı (ve bizi tanıdığını tanıdığımızı) belirtiyoruz.

Bu sözler ve bu somut örneklerle sizin ve benim her zaman zaten özne olduğumuzu ve bu nedenle de, bizim gerçekten somut, bireysel, birbiriyle karıştırılmaz ve (doğal olarak) yerini başkasının alamayacağı özneler olduğumuzu garanti eden ideolojik tanımanın kurallarını durmadan uyguladığımızı belirtmek istiyorum. Şu anda yazdığım yazı ile şu anda gerçekleştirdiğiniz okuma da[17] bu ilişki içinde, ideolojik tanıma kurallarıdır. Düşüncelerimin "doğruluğu" ya da "yanlışlığının size empoze edilişinin "apaçıklığı" da bu kuralların içindedir.

Fakat özne olduğumuzu ve en basit gündelik hayatın pratik kuralları içinde hareket ettiğimizi tanımak (kabul etmek), (el sıkma, sizi adınızla çağırmak, ben bilmesem de sizi biricik bir özne olarak tanıtan bir özel adınız "olduğunu" bilmek vb.) bize yalnızca, ideolojik tanımayı sürekli (ebedî) uygulamamızın, ideolojik tanıma pratiğimizin "bilincini" verir (bilincini, yani görünce tanıma şeklindeki bilgisini) fakat hiçbir şekilde bu bilmenin (tanımanın) mekanizmasının (bilimsel) bilgisini vermez. Oysa, ideolojide ve ideolojinin içinde yer alarak konuşmak yerine, ideoloji üzerine bilimsel (öznesi olmayan) bir söylemin başlangıcını yapmayı denemek için, ideolojiyle bütün bağlarını koparmayı deneyen bir söylemin taslağını çizmek istiyorsak bu bilgiye yönelmeliyiz.

---

[17] Şunlara dikkat edin: Bu çifte şu anda kullanımı ideolojinin "ebedî" olduğunun bir kanıtıdır. Bu iki "şu anda" herhangi bir zaman aralığı ile ayrılmışlardır, ben bu satırları 6 Nisan 1969'da yazıyorum, siz herhangi bir zaman okuyacaksınız.

Demek ki, özne kategorisinin ideolojiyi, somut özneleri özneler biçimine getirerek varolan ideolojiyi, oluşturan kategori olmasının nedenini göstermek için, özel bir açıklama biçimi kullanacağım: Tanınacak kadar "somut", fakat düşünülebilir ve düşünülmüş olacak kadar da soyut —ki, bilgiye yol açabilsin.

Bir ilk formülde şunları diyeceğim: Özne kategorisinin işleyişiyle, *her ideoloji somut bireyleri somut özneler olanak çağırır ve adlandırır.*

İşte, şimdilik somut özneler ile somut bireyleri ayırmamızı (bu düzeyde, somut bir bireyin taşımadığı somut bir özne olmadığı halde) gerektiren bir önerme.

Ve bu noktada, ideolojinin bireyler arasından özneler "seferber ederek" ya da *adlandırma* ya da çağırma dediğimiz —"Hey, siz oradaki!"[18] türünden, polisin (veya bir başkasının) çok bilinen gündelik seslenişi şeklinde tahayyül edilebilecek— o çok belirgin işlem yoluyla bireyleri öznelere "dönüştürerek" "hareket ettiğini" ya da "işlediğini" ileri sürebiliriz.

Düşlediğimiz teorik sahnenin sokakta geçtiğini düşünürsek, çağrılan birey arkasına döner. Bu 180 derecelik basit fiziksel dönme ile özne olur. Neden? Çünkü çağırmanın "gerçekten" kendine yöneldiğini ve çağrılanın (bir başkası değil de) gerçekten kendisi olduğunu tanıdı. Deneyler, çağırmayı ileten haberleşme araçlarının, çağırma eyleminin neredeyse hiçbir zaman yöneldiği kişiyi ıskalamayacak biçimde olduğunu gösteriyor: İster sözlü çağrı, ister düdük sesi olsun, çağrılan çağrılanın gerçekten kendisi olduğunu tanır. Fakat bu gene de tuhaf bir olgudur ve "vicdanında yük taşıyan" kişilerin sayıca çokluğuna karşın, yalnızca "suçluluk duygusuyla" açıklanamaz.

---

[18] Gündelik pratik çağırma, kesin bir kurallar bütününün uygulamasına açıldığında, "şüphelilerin" çağrıldığı polislere özgü "çağırma"da bütünüyle "özel"bir biçim alır.

Elbette, küçük teorik tiyatromuzun anlaşılırlığı ve kullanışlılığı için, olayları bir bölüm halinde, bir önce ve bir sonra ile yani zaman içinde bir ardarda gelme biçiminde sunmak gerekiyordu. Gezinen bireyler vardır. Bir yandan (genel olarak arkadan) bir çağırma duyulur: "Hey siz, ordaki!" Bir birey (yüzde doksan çağrılan bireydir) kendisiyle ilgili olduğunu bilerek —şüphelenerek— sanarak, yani çağırmanın yöneldiği kişinin gerçekten kendisi olduğunu tanıyarak arkasına döner. Fakat gerçeklikte olaylar böyle bir sıralama olmadan gerçekleşir. İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları bir ve aynı şeydir.

Buna şunu ekleyebiliriz: Böylece ideolojinin dışında (daha kesin olarak söylenirse sokakta) geçtiği sanılan şeyler gerçekte ideolojinin içinde geçerler. Demek oluyor ki, gerçekte ideolojinin içinde geçen şeyler onun dışında geçermiş gibi görünüyor. Bunun içindir ki, ideolojinin içinde yer alan kişiler kendilerini tanım gereği ideolojinin dışında sanırlar: İdeoloji aracılığıyla, ideolojinin ideolojik karakterinin fiilî *yadsıması* ideolojinin etkilerindendir: İdeoloji hiçbir zaman: "Ben ideolojik'im" demez. "İdeoloji içindeyim" (kesinlikle, pek az raslanan bir durum) ya da "ideoloji içindeyim" (genel durum) diyebilmek için, ideolojinin dışında, yani bilimsel bilginin içinde olmak gerekir. İdeolojinin içinde bulunmak suçlamasının, hiçbir zaman suçlamayı yapan için değil, fakat hep başkaları için geçerli olduğu pek iyi bilinir (bu noktada kesinlikle aynı tavır olan, gerçekten Marksist ya da Spinozacı olmak dışında). Bu ise ideolojinin (kendi açısından) *hiç dışı olmadığı*, fakat aynı zamanda, (bilim ve gerçeklik açısından) *sadece dışı olduğu* demektir.

Bunu, ayrıntılarıyla açıklamadan uygulayan Marx'dan 200 yıl önce Spinoza eksiksiz olarak açıklamıştı. Biz şimdi bu konuyu bırakalım, ama bırakırken bilelim ki, vargıları, yalnız teorik değil, aynı zamanda politik vargıları vardır ve önemlidir; çün-

kü, örneğin Marksist-Leninist sınıf mücadelesi pratiğinin altın yasası olan bütün bir eleştiri ve öz-eleştiri teorisi buna dayanır.

Demek oluyor ki, ideoloji bireyleri özneler olarak çağırır veya adlandırır. İdeoloji madem ki ebedîdir, o halde şimdiki zamansallık biçimini —ideolojinin işleyişini onun içinde tasarlamıştık— geçersiz kılmalı ve şunları söylemeliyiz: İdeoloji bireyleri her zaman ve zaten özneler olarak çağırdı. Bu ise bireylerin her zaman ve zaten, ideoloji tarafından özneler olarak çağrıldığı demektir, ki bu da bizi zorunlu olarak son bir önermeye götürür: Bireyler her zaman ve zaten öznedirler. Yani her zaman zaten özne olduklarına göre bireyler öznelere ilişkin olarak "soyut"turlar. Bu önerme bir paradoks gibi gelebilir.

Bir bireyin her zaman-zaten, doğmadan önce bile, özne olması herkesin anlayabileceği bir şeydir ve hiç mi hiçbir paradoks değildir. Her zaman-zaten soyut olan öznelere ilişkin olarak bireylerin her zaman "soyut" olduklarını Freud yalnızca, bir "doğumun", bu "mutlu olayın" beklenmesinin hangi ideolojik tören-kurallarıyla kuşatılmış olduğunu belirterek gösterdi. Doğacak bir çocuğun nasıl ve ne kadar beklendiğini herkes bilir. Bu ise "duyguları", yani doğacak çocuğun beklendiği, aile ideolojisinin biçimlerini, baba/anne/karı-koca/kardeş, bir yana bırakmayı kabul edersek, son derece bayağı bir biçimde şunu demeye gelir: Babanın Adı'nı* taşıyacağı, yani bir kimliği olacağı

---

* Althusser "Babanın Adı"nı (nom-du-père) yalnızca gerçek babayı kastederek değil, sembolik anlamda da kullanıyor. Bu kavram ilk kez Freud'un *Totem ve Tabu*'sunda mitik ve sembolik anlamda, yani "Yasa" koyucu olarak belirmişti. Lacan ise bu Yasa'nın kaynağını "Baba"nın sembolik konumu olarak görmekle yetinmemiş, bu gerçekte mevcut olmayan, yasa koyucu ve adı konuşulmayacak denli kutsal olan "Baba"yı, anlamın, dilin ve kültürün önkoşulu yapmıştır. Öte yandan Ödip karmaşasında gerçek babanın denetleyici konumu sembolik yasalar uyarınca kültürel dünyanın düzenlenmesinin, özgül aile ideolojisinin sonuçlarıdır. Bir başka deyişle babanın adını taşıyacak olan (erkek) çocuk kendisini "Baba"nın bu konumunu ele geçirebi-

ve yerini başka hiç kimsenin alamayacağı bir kimse olacağı önceden kabul edilmiştir. Demek ki çocuk, doğmadan önce, döllendiğinden itibaren içinde yer alınıp "beklendiği" özgül aile ideolojisinin biçimi ile ve biçimi içinde özne olmak için belirlenmiştir ve her zaman-zaten öznedir. Bu ideolojik aile biçiminin, benzersizliği içinde, son derece yapılaşmış olduğunu ve geleceğin-öznesinin bu az çok "patolojik" (bu terimin kesinlikle belirtilebilen bir anlamı olduğunu varsayarak) ve kusursuz yapı içinde "kendi" yerini "bulması", yani zaten önceden de olduğu cinsel (kız ya da oğlan) özne olması gerektiğini söylemek bile bir fazlalık. Bu kısıtlama ve bu ideolojik önceden-seçilmenin, evcilleştirmenin ve daha sonra da aile eğitiminin tüm kurallarının Freud'un pregenital ve genital cinsellik "aşamalarının" biçimlerinde, yani, etkilerini bilinçdışı olarak saptadığı yapının "pençesinde" olduğu anlaşılır. Fakat bu noktayı da bir yana bırakalım.

Bir adım daha atalım. Şimdi, bu adlandırma mizansenindeki "aktörlerin" ve her birinin rolünün, ideolojinin tüm yapısında nasıl yansıdığına dikkatimizi vermeliyiz.

Bir Örnek: Hıristiyan Din İdeolojisi

Her ideolojinin biçimsel yapısı hep aynı olduğundan, aynı kanıtlamanın ahlâkî, hukukî, siyasal, estetik vb. ideolojiler için de yeniden-üretilebileceğini belirterek, herkesin anlayabileceği bir örneğin, dinî ideolojinin analiziyle yetineceğiz.

---

lecek potansiyelde tahayyül eder ve Sembolik Baba'yı ataerkil ailenin gerçek babasına indirgeyerek kendisini gelecekte (bilinçdışı) arzunun denetleyicisi olarak görme yanılgısına (tanımama) düşer (méconnaissance). İşte bütün ideolojilerin kavranmasına temellik eden ve özenin içinde kendini tanıdığı (connaissance), ideolojik formasyondaki yanılgının yapısı özneleri bu biçimde her zaman-zaten özneler olarak görme zorunluluğunu doğuruyor. Althusser'in burada söylediklerinde bu çerçeve gözardı edilmemelidir.

Öyleyse Hıristiyan din ideolojisini ele alalım: Bir retorik aracı alıp kullanacak ve onu "konuşturacağız"; yani yalnız Tevrat ve İncil'in, Teologların ve Vaızların söylediklerini değil, fakat uygulamalarında, tören-kurallarında, törenlerinde ve dinî eylemlerinde (vaftiz, günah çıkarma, evlenme âyini vb.) söylediklerini de kurgusal bir söylemde toplayacağız. Hıristiyan din ideolojisi aşağı yukarı şunu söyler:

Der ki: Sana sesleniyorum, Pierre adındaki insan bireyi... (her birey kendi adıyla, edilgen anlamda, çağrılır, birey hiçbir zaman kendi adını kendine vermez) Tanrı'nın varolduğunu ve ona verecek hesapların olduğunu söylemek için. Ve şunu ekler: Tanrı benim sesimle sana sesleniyor (Tanrı'nın Sözünü Kutsal Kitap derleyip toplamış, Gelenek yeni kuşaklara aktarmış, Papalık yanılmazlığı onun "nazik" noktalarını sonsuza kadar saptamıştır). Şunları der: İşte senin kim olduğun: Sen Pierre'sin! İşte senin kökenin, İsa'dan sonra 1920 yılında doğmuş olmana karşın Tanrı ebedî olarak yarattı seni! İşte senin dünyadaki yerin! İşte senin ne yapacağın! Eğer "sevginin yasasını" gözetirsen, onun aracılığıyla, sen Pierre, kurtulacaksın ve İsa'nın Şanlı Gövdesinin bir parçası olacaksın! vb.

Ama bu tanıdık ve bayağı olduğu kadar, bütünüyle şaşırtıcı bir söylemdir de.

Şaşırtıcı, çünkü dinî ideolojinin Pierre'i çağrıya, yani Tanrı'nın emirlerine uyup uymamakta özgür bir özne durumuna getirmek için çağırarak, bireyleri "öznelere dönüştürmek için" bireylere seslendiğini gözönüne alırsak;[19] eğer dinî ideoloji bireyleri kendi adları ile çağırıyorsa, böylece onların her zaman-zaten kişisel bir kimliğe sahip özneler olarak çağrıldıklarını kabul ediyorsa (öyle ki Pascal'in İsa'sı şunları söyler: "Kanımın şu

[19] Bireyin her zaman-zaten özne olduğunu bildiğimiz halde, yarattığı kontrastın etkisiyle kullanışlı olan bu terimi kullanmaya devam ediyoruz.

damlasını senin için döktüm"); eğer özneleri, öznenin "*Evet, benim gerçekten*" diyeceği biçimde çağırıyorsa; eğer onlara, dünyadaki yerleri diye gösterdiği yeri, sabit bir konumu, gerçekten işgal ettiklerine ilişkin *tanımayı* elde ediyorsa ve "Gerçekten doğru bu, ben burda, bu gözyaşı vadisinde işçi, patron ya da askerim!" dedirtiyorsa; eğer onlar, "Tanrı'nın buyruklarına", Sevgi'ye dönüşmüş Yasa olan davranışlarında kullandıkları saygı ve kibire göre, bir kaderin (hayat ya da ebedî cehennem azabı) varlığını kanıtlarsa; bütün bunlar gerçekten böyle olursa (pek iyi bilinen vaftiz, şaraplı ekmek âyini, günah çıkarma, vaftiz duası ve kutsal yağ sürme ayinlerinin kurallarının uygulanmasında) sahneye Hıristiyan dinî özneler getiren tüm bu "prosedür"e tuhaf bir olgunun egemen olduğunu belirtmeliyiz: Bu kadar çok sayıda mümkün dinî özneler, ancak Tek, Mutlak, Öteki *Özne*'nin, yani Tanrı'nın olması mutlak koşuluyla varolabilir.

Bu yeni ve eşi görülmemiş Özne'yi belirtmek için onu alışılmış, büyük harfsiz öznelerden ayırmak için büyük harfli *Özne* yazımında uyuşalım.

O zaman, bireylerin özneler olarak çağrılması, dinî ideolojinin onun Adına tüm bireyleri özne olarak çağırdığı, Tek ve merkezî Öteki Özne'nin "varlığını" varsaydığı ortaya çıkar. Bunların hepsi Kutsal Kitap'ta açıkça[20] yazılıdır. "O zaman Efendimiz Tanrı bulutlardan Musa ile konuştu. Ve Efendimiz Musa'ya seslendi: 'Musa!' 'Benim (gerçekten)!' dedi Musa, 'kulun Musa'yım, konuş ve seni dinleyeceğim!' Ve Efendimiz Musa ile konuştu ve ona şunları söyledi: '*Ben, Ben olanım*'."

Yani Tanrı kendini kendisi-ile ve kendisi-için olan (Ben, Ben olanım) ve öznesini çağıran ve bu çağırma yoluyla bireyi Kendi

---

[20] Harfi harfine değil, "ruhuna ve özüne uygun" karışık bir biçimde alıntı yapıyorum.

öznesi yapan, örneğin Musa adındaki bireyi özneleştiren en üstün Özne olarak tanımlıyor. Ve kendi adıyla çağrılmış —adlandırılmış— Musa, Tanrı'nın çağırdığının "gerçekten" kendisi olduğunu tanıyarak özne, Tanrı'nın öznesi, Tanrı'nın egemen olduğu özne, *Özne ile özne ve Özne'nin tabiyetinde olan özne* olduğunu tanır. İşte kanıtı: Emirlerine uyuyor ve halkını Tanrı'nın Emirlerine uyduruyor.

Böylece Tanrı Özne'dir ve Musa ve Tanrı'nın halkının sayısız özneleri, Onun (Özne'nin) çağrılmış-muhataplarıdır: Onun *aynaları*, Onun *yansılarıdır*. İnsanlar Tanrı'nın *suretinde* yaratılmamışlar mıydı? Her teolojik düşüncenin kanıtladığı gibi, onlarsız da olabileceği halde... Tanrı'nın insanlara ihtiyacı vardır. Özne'nin öznelere ihtiyacı vardır, tıpkı insanların Tanrı'ya ihtiyaçları olduğu, öznelerin Özne'ye ihtiyaçları olduğu gibi. Daha iyisi: Kendi görünüşünün onlardaki korkunç ters-çevrilmesinde (özneler ahlâksızlıkta yuvarlandıklarında, yani günah) bile Tanrı'nın insanlara, büyük Özne'nin öznelere ihtiyacı var.

Dahası: Tanrı, son Kurtarma'yı, İsa'nın Dirilişini gerçekleştirmek için kendi çiftini yaratır ve Oğlu'nu "terk ettiği" basit bir özne (Çarmıh'ta sona eren uzun Zeytin Dağı Vaızı) özne fakat Özne, insan fakat Tanrı olarak dünyaya gönderir. Demek ki Tanrı'nın kendini "insan durumuna getirmeye" ihtiyacı var, sanki öznelerin ellerinin değebileceği (Bkz. Aziz Thomas), gözlerinin görebileceği biçimde, ampirik olarak eğer onlar özneyseler, Özne'nin egemenliğindeyseler bunun yalnızca Kıyamet Günü'nde, İsa gibi, sonunda Efendi'nin bağrına, yani Özne'ye[21] geri dönmek için olduğunu göstermek için Özne'nin özne olmaya ihtiyacı var.

---

[21] Teslis dogması, Özne'nin (Baba) özne (Oğul) ve yansımalı bağıntıları (Kutsal Ruh) olarak ikiye bölünmesidir.

Özne'nin özneler ve Özne'nin kendisinin özne-Özne olarak ikiye bölünmesinin hayranlığa değer gerekliliğinin şifresini teorik bir dil ile çözelim.

Mutlak ve Tek Özne adına bireyleri özne olarak çağıran, adlandıran her ideolojinin yapısının *yansımalı,* yani aynayapısında ve çifte yansımalı olduğunu görüyoruz: yansımalı (aynadaki) suret, ideolojiyi oluşturur ve işleyişini sağlar. Bu, her ideolojinin merkezli olduğu, Tek Merkezi, Mutlak Özne'nin işgal ettiği ve çifte yansımalı bir bağıntı içinde, öznelere her öznenin kendi görüntüsünü, şimdi ve gelecekte, seyredebileceği Özne'de, gerçekten onların ve Onun sözkonusu olduğunu *garanti* edip özneleri Özne'nin *öznesi yaparak* ve Aile'ye girerek (Kutsal Aile: Aile özü gereği Kutsaldır) —"Tanrı orda (Aile'de) kendinden olanları *tanıyacak*", yani Tanrı'yı tanımış olanlar ve kendilerini Onda tanımış olanlar, onlar kurtulacaklar— sonsuz sayıdaki bireyi özne olarak çevresine çağırdığı anlamına gelir.

Genel olarak ideoloji ile ilgili olarak neler elde ettiğimizi özetleyelim:

İdeolojinin kopya çıkaran yani suret oluşturan aynasalyapısı aynı anda şunları sağlar:

1. "Bireylerin" özne olarak çağrılması;
2. Özne'nin tabiyeti altına girmeleri;
3. Özneler ve Özne arasındaki ve öznelerin kendi aralarındaki karşılıklı birbirini tanıma ve son olarak da öznenin kendisi tarafından tanınması;[22]

[22] Hegel, ne yazık ki Mutlak Bilgi ideolojisinde son bulan Evrensel Tanımanın"teorisyeni" olarak, ideolojinin hayranlığa değer bir "teorisyenidir". (Kendisinin bundan haberi yoktur.) Feuerbach, ne yazık ki İnsanî Öz'ün ideolojisinde son bulan, yansımalı bağıntının şaşırtıcı bir "teorisyeni"dir. Bir garanti (güvence) teorisini geliştirmek için gereken şeyleri bulmak üzere Spinoza'ya geri dönmeliyiz.

4. Bu durumda her şeyin çok iyi olduğuna ve öznelerin ne olduklarını tanımaları ve buna uygun biçimde davranmaları koşuluyla her şeyin yolunda gideceğine ilişkin mutlak *güvence*: "*Âmin*".

Sonuç: Özne olarak çağırılma, Özne'nin tabiyeti altına girme, evrensel tanıma ve mutlak güvencenin bu dörtlü düzeniyle sarılmış özneler, "yürürler"; Devlet (Baskı) Aygıtı'nın şu ya da bu müfrezesinin müdahale etmesine yol açan "kötü öznelerin" dışında "kendiliklerinden yürürler". Fakat, (İyi) öznelerin büyük bir çoğunluğu "kendiliklerinden", yani (somut biçimlerini DİA'ların gerçekleştirdiği) ideoloji ile yürürler. DİA'ların âyinleriyle yönetilen pratiklerde yer alırlar. Varolan durumun (*das Besthende*), "böyle olduğu ve başka biçimde olmadığı gerçekten iyi ve doğru" olduğunu, Tanrı'ya, vicdanına, papaza, de Gaulle'e, patrona, mühendise uymak gerektiğini, "komşusunu, kendini sever gibi sevmek" gerektiğini vb. kabul ederler. Somut, maddî davranışları, dualarının hayran olunacak kelimesinin hayata yazılmasıdır: "*Amin!*" (*öyle olsun!*)

Evet, özneler "kendiliklerinden yürürler." Bunun esrarı az önce sözünü ettiğimiz dörtlü düzenin ilk iki uğrağıyla ilişkilidir ya da daha doğrusu *özne* teriminin belirsizliği ile ilgilidir. Genellikle kabul edildiği üzere bu terim, özne, gerçekten de 1) özgür bir öznellik: Hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir inisiyatif merkezi; 2) daha yüksek bir otoriteye boyun eğmiş, yani özgürce boyun eğmeyi kabul etmek dışında her türlü özgürlükten yoksun, bir başkasının tabiyeti altındaki bir özneyi belirtir.*

* Türkçe "özne" kelimesinde bulunmayan bir çift-anlamlılık sözkonusu burada. Fransızca (veya İngilizce) "Sujet" bizim bildiğimiz anlamda "özne" olduğu gibi, aynı zamanda, "bağımlı" anlamında, "tâbi" demektir. Bu kökten türetilme fiil, "tabiyet altına alma" anlamına gelir. Dolayısıyla Althusser kelimenin her iki anlamını bir arada kullanarak ideolojinin belirsiz yapısını çiziyor.

Bu sonuncu ayrım bize, ancak kendisini yaratan etkiyi yansıtan bu belirsizliğinin anlamını veriyor: *Özne'nin emirlerine özgürce boyun eğsin, yani kendi tabiyetinin eylem ve hareketlerini* "tek başına tamamlasın" diye *birey özgür özne olarak çağrılır. Tabiyet altına alınmaları yoluyla ve tabiyet altına alınmaları için vardır ancak özneler.* Bunun içindir "kendiliklerinden yürümeleri".

"Öyle olsun" (Amin)... Yaratılmak istenen etkiyi kaydeden bu kelime, "doğal olarak" böyle olmadığını kanıtlıyor. ("Doğal olarak": Bu duanın dışında, yani ideolojik müdahalelerin dışında). Her şey olması gerektiği gibi olsun diye, kelimeyi ağzımızdan çıkaralım; "Amin" diyelim ki üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi yürüsün, toplumsal-teknik işbölümünün üretim, sömürü, baskı, ideolojikleştirme, bilimsel pratik ve benzeri alanlarda üretim ve dolaşım süreçlerinde, her gün, kendilerine tanınan mevkileri dolduran birey-öznelerin vicdanlarında, yani somut tavırlarında bu yeniden-üretim garanti altına alınsın. Özne olarak çağrılmış bireylerin ve öznenin yansımalı tanınması ve Özne'nin "emirlerine" uyacaklarını özgürce kabul ederlerse Özne'nin öznelere verdiği güvencenin mekanizmasında sözkonusu olan nedir? Bu mekanizmada sözü edilen gerçeklik, tanımanın kendi biçimlerinde zorunlu olarak *tanınmayan*, gerçeklik son analizde, gerçekten üretim ilişkilerinin ve ondan türeyen ilişkilerin yeniden-üretimidir. (İdeoloji = *tanıma/tanımama*).

Ocak-Nisan 1969

P.S. —Bu birkaç şematik tez, Üstyapının işleyişinin ve Altyapıya müdahale biçiminin birkaç görünüşünü aydınlatıyorsa da, bu tezler elbette *soyutturlar* ve birkaç sözle değinmek gereken önemli sorunları zorunlu olarak askıda bırakıyorlar:

1) Üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminin gerçekleşmesinin genel *süreci* sorunu.

Bu sürecin öğeleri olarak DİA'lar bu yeniden-üretime *katkıda bulunur.* Fakat sadece katkılarını ele alan bir görüş gene de soyut kalır.

Bu yeniden-üretim ancak üretim ve dolaşım sürecinin kendi bağrında *gerçekleşmiştir.* İşçilerin eğitiminin "tamamlandığı", onlara görevler vb. ayrıldığı bu süreçlerin mekanizmasında gerçekleşmiştir. Değişik ideolojilerin (her şeyden önce hukukî-ahlâkî ideoloji) etkisi bu süreçlerin iç mekanizmasında duyulur.

Fakat bu görüş, hâlâ soyut durumda kalmakta. Çünkü sınıflı bir toplumda üretim ilişkileri, sömürü ilişkileri, yani antagonist sınıflar arasındaki ilişkilerdir. Egemen sınıfın ana hedefi olan üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi, bireyleri eğitip "teknik işbölümü" içinde farklı yerlere dağıtan işlem olamaz yalnız. Gerçekte, egemen sınıfın ideolojisi dışında bir "teknik işbölümü" yoktur: Emeğin her "teknik" bölümü, her "teknik" düzenlenmesi, emeğin *toplumsal* (sınıfsal) bir düzenlenme ve bölümlenme biçimi ve maskesidir. O halde, üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi sınıfsal bir girişimden başka bir şey olamaz. Egemen sınıfla sömürülen sınıfı karşı karşıya getiren bir sınıf mücadelesi içinde gerçekleşir.

Üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminin gerçekleşmesinin *genel süreci* demek ki bu sınıf mücadelesinin bakış açısı içinde yer alınmadığı sürece soyut kalır. Yeniden-üretiminin bakış açısı içine yerleşmek, son kertede, sınıf mücadelelerinin bakış açısına yerleşmek demektir.

2) Bir toplumsal formasyonda varolan ideolojilerin sınıfsal özelliği sorunu.

Genel olarak ideolojinin "mekanizması" kendi başına bir olgudur. Birkaç kelime (Marx'a göre *genel olarak* üretimi, ya da. Freud'da *genel olarak bilinçdışını* tanımlayan kelimeler kadar "yoksul" olan) tutan birkaç ilkeye indirgenebildiğini gördük.

Bazı doğru yanları varsa da, bu mekanizma her gerçek ideolojik formasyon ile karşılaştırıldığında *soyut* kalır.

İdeolojilerin kurumlarda, âyinler ve âyin pratiklerinde, DİÂ'larda *gerçekleştirildiği* fikri ileri sürüldü. Bu sıfatla hepsinin, egemen sınıf için hayatî olan üretim ilişkilerinin yeniden-üretimine, sınıf mücadelesinin bu biçimine yöneldiklerini gördük. Fakat ne kadar gerçek olursa olsun bu bakış açısının kendisi de soyut kalıyor.

Gerçekten de, sömürünün ve yeniden-üretimin koşullarını güvence altına alan ve sınıfsal baskıyı sağlayan sınıf mücadelesi aygıtı olarak, Devlet ve Aygıtlarının, ancak sınıf mücadelesi açısından bir anlamı vardır. Fakat antagonist sınıflar olmaksızın sınıf mücadelesi olmaz. Egemen sınıfın sınıf mücadelesi diyen herkes ezilen sınıfın direnme, başkaldırı ve sınıf mücadelesini de söylemiş olur.

Bu yüzden DİA'lar *genel olarak* ideolojinin gerçekleşmesi veya egemen sınıfın ideolojisinin ihtilafsız gerçekleşmesi değildir. Egemen sınıfın ideolojisi Tanrı lütfu ya da Devlet iktidarının yalnızca ele geçirilmesi sayesinde egemen ideoloji olmaz. Bu, ideolojinin gerçekleştirildiği ve kendini gerçekleştirdiği DİA'ların yerleştirilmesiyle olur. Ama bu yerleştirme de tek başına gerçekleşmiyor, tersine çok sert ve aralıksız bir sınıf mücadelesinin sonunda kazanılıyor: İlkin eski egemen sınıflara ve bunların eski ve yeni DİA'lardaki tutumlarına karşı, sonraysa sömürülen sınıfa karşı.

Fakat DİA'lar içinde bu sınıf mücadelesi görüşü de hâlâ soyut kalıyor. Gerçekten de, DİA'lardaki sınıf mücadelesi, sınıf mücadelesinin kimi zaman önemli ve belirtisel (semptomatik) bir görünüşüdür: Örneğin, 18. yüzyılda dine karşı sürdürülen mücadele, örneğin bugün tüm kapitalist ülkelerdeki öğretimsel DİA "buhranı". Fakat DİA'lardaki sınıf mücadelesi, DİA'ları aşan bir sınıf mücadelesinin görünüşlerinden yalnızca biridir.

İktidardaki bir sınıfın, DİA'larında egemen kıldığı ideoloji, gerçekten de bu DİA'larda "gerçekleşir", fakat başka yerden geldiği için onları aşar. Bu türden DİA'lara karşı ve DİA'lar içinde, ezilen bir sınıfın savunmayı başardığı bir ideoloji de başka yerden geldiği için onları aşar.

Bir toplumsal formasyonda varolan ideolojiler ancak sınıflar, yani sınıf mücadelesi açısından anlaşılabilir. Sadece DİA'larda egemen ideolojinin gerçekleşmesi ve sonunda DİA'ların elde edildiği ve DİA'larda gerçekleşen sınıf mücadelesinin biçimleri bu açıdan bakıldığında anlaşılır olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda ve özellikle buna dayanarak DİA'larda gerçekleşen ve karşı karşıya gelen ideolojilerin nereden geldikleri de anlaşılır. Çünkü, eğer egemen sınıf ideolojisinin *zorunlu olarak* gerçekleşmesi gereken *biçimi* ve yönetilen sınıfın ideolojisinin *zorunlu olarak* hesaplaşması ve karşı karşıya gelmesi gereken biçimi, DİA'ların temsil ettiği doğruysa, o zaman ideolojiler DİA'larda değil, fakat sınıf mücadelesine katılan toplumsal sınıflardan "doğuyorlar": Yani sınıfların varoluş koşullarından, pratiklerinden, mücadele deneylerinden vb.

Nisan-1970

6
İDEOLOJİK (YANLIŞ) TANIMA MEKANİZMASI

Michel Pêcheux

Üretim İlişkilerinin Dönüşümünün/Yeniden Üretiminin İdeolojik Koşulları Üzerine

'Üretim ilişkilerinin dönüşümünün/yeniden üretiminin ideolojik koşulları' ifadesini açıklamakla başlayayım. Bu açıklamanın koyduğum hedefin (materyalist bir söylem kuramının temellerini atmak) sınırları içerisinde yapılacağını belirtmeliyim.

Ancak yanlış anlaşılmaları önlemek için, ideolojiler kuramına, bilgi üretim pratiğine ve onsuz her şeyin 'yerinden olacağı' siyasi pratiğe ilişkin bir dizi husus üzerinde durmam gerekiyor.

(a) 'Üretim ilişkilerinin dönüşümünün/yeniden üretiminin *ideolojik* koşullarını' vurgulamamın nedeni, ideoloji alanının, katiyen, içerisinde toplumsal bir formasyona ait üretim ilişkilerinin dönüşümünün/yeniden üretiminin meydana geldiği yegâne unsur olmamasıdır. Bu, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları hakkındaki makalesinin başında bizlere hatırlattığı gibi, yeniden üretimi/dönüşümü, 'son kertede', ekonomik üretimin kendi

içerisinde bile koşullayan ekonomik belirlemeleri göz ardı etmek olurdu.

(b) 'Yeniden üretim/dönüşüm derken', sınıf ayrımına dayanan, yani 'ilkesi' sınıf mücadelesi olan herhangi bir üretim biçimin düğüm düğüm çelişkili karakterini kastediyorum. Bunun anlamı özellikle şudur: bir yandan üretim ilişkilerinin yeniden üretimine katkı sağlayan şeyin ve diğer yandan da onların dönüşümüne katkı sağlayan şeyin, farklı noktalara yerleştirilmesinin yanlış olduğunu düşünüyorum. Sınıf mücadelesi, üretim biçimini hepten tersine çevirir. Bu, ideoloji alanında şu anlama gelir: sınıf mücadelesi, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları olarak adlandırdığı şeye nüfuz eder.

Devletin ideolojik aygıtları terimini benimsemekteki amacım, çok önemli olduğuna inandığım bazı yönlerin altını çizmektir (ideolojilerin düşüncelerden değil de, pratiklerden oluşturulduğunu bir kenara bırakırsak elbette):

1. İdeoloji kendisini, önceden var olan sınıf mücadelesinin topluma düzgün ve homojen bir tarzda dayatılan bir *Zeitgeist*'ın (zamanın tini, çağın 'zihniyet yapısı', 'düşünsel alışkanlıklar', vb.) genel biçiminin içerisinde yeniden üretmez. 'Devletin ideolojik aygıtları, *genel olarak* ideolojinin gerçekleşmesi değildir...'

2. 'Hatta egemen sınıfın ideolojisinin çatışmasız gerçekleşmesi de değildir' ifadesi, her bir sınıfa kendi ideolojisini atfetmenin olanaksızlığını gösterir. Sınıflardan her biri, kendi kampında, kendi varoluş koşullarıyla, kendi özel kurumlarıyla sınıf mücadelesinin önünde durmaz. İdeolojik sınıf mücadelesi, önceden varolan, kendi pratiklerine, kendi dünya görüşlerine sahip iki ayrı dünyanın buluşma noktası değildir. Böyle olsaydı, iki sınıfın karşılaşması, güçlü sınıfın zaferiyle sonlanır ve ardın-

dan bu sınıf diğerine kendi ideolojisini empoze ederdi. Nihayetinde de, zamanın tini olarak ideoloji kavramı ikiyle çarpılırdı.[1]

3. 'Egemen sınıfın ideolojisi, Tanrı'nın lütfu sayesinde egemen ideoloji olmaz' ifadesi, devletin ideolojik aygıtlarının, egemen ideolojinin, yani egemen sınıfın ideolojisinin hâkimiyetinin bir *ifadesi* olmadığı, ama bu tahakkümün gerçekleşmesinin *yeri* [*site*] ve *araçları* olduğu anlamına gelir (egemen ideoloji üstünlüğünü, eğer üstünse, nasıl kazandı Tanrı bilir!). Devletin ideolojik aygıtlarının yerleşmesiyle birlikte bu ideoloji de (egemen sınıfın ideolojisi) gerçekleşir ve kendini gerçekleştirir ve böylece egemen sınıfın ideolojisi olur.

4. Ama buna rağmen, devletin ideolojik aygıtları, egemen sınıfın mevcut üretim ilişkilerini yeniden üreten ideolojik makineleri/enstrümanları değildir. 'Ama bu yerleşme [devletin ideolojik aygıtlarının yerleşmesi] kendi başına gerçekleşemez; aksine, bu mesele çok sert ve aralıksız bir sınıf mücadelesinin göbeğinde durmaktadır'.[2] Bu da, devletin ideolojik aygıtlarının kendiliğinden ve çelişkili bir biçimde yeri ve üretim ilişkilerinin dönüşümünün [Marksist-Leninist anlamda devrimin] ideolojik koşullarını kurdukları anlamına gelir. Bu nedenle, yeniden üretim/dönüşüm ifadesini kullanıyorum.

Şimdi, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin/dönüşümünün ideolojik koşullarını incelerken, bu çelişkili koşulların verili bir tarihsel uğrakta ve verili bir toplumsal formasyonda kurulduğunu iddia ederek bir adım daha ileri gidebilirim. Bu verili toplumsal formasyon, *devletin ideolojik aygıtlarının karmaşık bir kümesine* dayanır ve o çelişkili koşullar bu küme tarafından oluşturulur. Ben, *karmaşık küme* kavramını, unsurlarının basit bir lis-

---

[1] Bu noktada Althusser'in reformizm analizine bkz. 'Reply to John Lewis' (1972), *Essays in Self Criticism*, çev. Grahame Lock, Londra 1976, s. 49.

[2] Althusser, '*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*', bkz. bu kitabın 5. Bölümü.

tesi olarak değil de, unsurlar arasındaki tabiiyet-eşitsizlik-çelişki ilişkilerinin kümesi olarak alıyorum. Esasen, verili bir durumda, devletin bütün ideolojik aygıtlarının üretim ilişkilerinin yeniden üretimine ve dönüşümüne eşit derecede katkı sağladığını düşünmek saçma olurdu. Gerçekte, onların 'bölgesel' özellikleri —din, bilgi, siyaset vb. gibi konularda açıkça uzmanlaşmaları— onların devletin ideolojik aygıtları kümesinin içindeki göreli önemlerini (ilişkilerinin eşitsizliğini) ve verili toplumsal formasyondaki sınıf mücadelesinin durumunun işlevini belirler.

Bu, somut maddesellikteki ideolojik kertenin neden 'ideolojik formasyonlar' biçiminde mevcut olduğunu (devletin ideolojik aygıtları diye gönderme yapılarak) açıklıyor. Her ikisi de, 'bölgesel' bir karaktere sahiptir ve sınıfsal konumlar içerirler. İdeolojik 'nesneler', daima 'onları kullanma yöntemleriyle'— anlamları, yönelimleri, hizmet ettikleri sınıf çıkarları—bir arada sağlanırlar. Bu çıkarım, pratik ideolojilerin, ideolojideki sınıf pratikleri (sınıf mücadelesinin pratikleri) olduğu yorumuna izin verir. Bunun anlamı, ideolojik mücadelede (sınıf mücadelesinin diğer biçimlerinden daha az olmamak üzere) sınıfsal konumların olmadığıdır. Onlar soyut olarak vardırlar ve somut durumların (okul, aile, vb.) farklı, bölgesel, ideolojik nesnelerine uygulanırlar. Gerçekte burası, üretim ilişkilerinin dönüşümü ve yeniden üretimi arasındaki çelişkili bağlantının ideolojik düzeyde birleştirildiği yerdir. Bu durum, bölgesel ideolojik nesnelerin teker teker ele alınmadığı, ama bölgelere göre (Tanrı, ahlak, hukuk, adalet, aile, bilgi, vb.) bölündüğü ve ideolojik sınıf mücadelesinin candamarını oluşturan o bölgeler arasında *eşitsizlik-bağımlılık* ilişkileri olduğu sürece geçerlidir.

Üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bu ilişkilerin dönüşümüne (bu dönüşümü engelleyerek, yavaşlatarak ya da farklı durumlarda baskılayarak) 'galebe çalması' olgusuyla birlikte egemen ideolojinin (egemen sınıfın ideolojisinin) tahakkümü

ideolojik düzlemde karakterize olur. Böylece bu olgu ideolojik bölgeleri eş tutmaya, bölgeler arasındaki eşitsizlik-tabiiyet ilişkilerinin (içerisine kodlandıkları pratikler ve nesneler ile) yeniden üretimine benzediğinden daha az benzer.[3] Bu, Althusser'in önerdiği, görünüşe göre skandal tezdir. Bu teze göre, kapitalist bir toplumsal formasyonda devletin ideolojik aygıtlar kümesi, siyasi partileri ve sendikaları da (daha ayrıntılı bir bölünmeye gitmeksizin) içerir. Aslında Althusser, egemen ideolojinin (egemen sınıfın ideolojisinin) hâkimiyeti altında bulunan devletin ideolojik aygıtları içerisindeki siyasi partilere ve sendikalara *atfedilen* işleve işaret etmiştir. Devletin ideolojik aygıtlarının, destekçi ama bir o kadar da kaçınılmaz ve zorunlu işlevi aracılığıyla egemen ideoloji, hasım sınıfla, yani proletaryayla ve onun destekçileriyle diyalog kurularak ve kontrat yapılarak garanti altına alınır. Elbette ki, proleter bir örgüt bu işleve hemen uyum sağlayamaz.

Bu örnek, devletin farklı ideolojik aygıtları (ve bölgeler, nesneler ve onlara denk düşen pratikler) arasındaki eşitsizlik-tabiiyet ilişkilerinin nasıl ideolojik sınıf mücadelesinin direğini oluşturduğunu açıklamamız gerektiği konusunda bize yardımcı olur. Dolayısıyla, üretim ilişkilerinin dönüşümü için verilen mücadelenin ideolojik boyutu, her şeyden öte, devletin ideolojik aygıtlarının bütünü içinde yer alan yeni eşitsizlik-tabiiyet ilişkilerini (örneğin, 'Siyaseti iktidara geçirin!' sloganında ifade edildiği gibi) dayatma mücadelesinde yatar.[4] Bu mücadele devlet aygıtıyla ilişkisinde ve devlet aygıtının kendisinin dönüşümün-

---

[3] 'Devletin farklı İdeolojik Aygıtlarının birliği, genellikle, egemen sınıfın egemen ideolojisi tarafından garanti altına alınır.' A.g.e.

[4] Sınıf mücadelesindeki bağımlılık ilişkilerinin dönüştürülmesiyle: örneğin *okul* ile *politika* arasındaki ilişkinin dönüştürülmesiyle... Kapitalist üretim tarzında bu ilişki, okulun (eğitimin) aile ile ekonomik üretim arasındaki 'doğal' yerine dayanan bir *kopuş* (bozulma ya da simülasyon) ilişkisidir.

de, devletin o karmaşık ideolojik aygıtları setinin dönüşümü ile sonuçlanır.[5]

Özetlemek gerekirse, ideolojik kertenin maddi nesnelliği, toplumsal bir formasyonda verili olan ideolojik formasyonların 'tahakküm eden karmaşık bütünün' eşitsizlik-tabiiyet yapısı tarafından nitelendirilir. Bu yapı, ideolojik sınıf mücadelesini oluşturan yeniden üretim/dönüşüm çelişkisinden başka bir şey değildir.

Aynı zamanda da, çelişkinin biçiminin düşünüldüğü yerde, söylediklerim verili kabul edilerek, tek bir uzamda birbirinin aksine hareket eden iki güç arasındaki karşıtlık olarak düşünülemeyeceği özellikle belirtilmelidir. İki karşıt sınıf arasındaki ideolojik mücadeleye içkin olan çelişkinin biçimi, simetrik değildir. Yani, sınıflardan her birinin kendi menfaatini elde etmek için uğraşması, bir diğeriyle aynı değildir. Bu nokta üzerinde durmamın nedeni, ideolojik mücadelenin pek çok kavramının, gördüğümüz üzere, mücadelenin önünde duran apaçık bir olgu gibi ele alınmasıdır. Örneğin, 'toplum' (üzerindeki devletle birlikte) bir uzam olarak, mücadelenin bir alanı olarak varolur. Bunun nedeni, Etienne Balibar'ın işaret ettiği gibi, sınıfsal ilişkinin, devlet aygıtının işleyişi sırasında, onu gerçekleştiren mekanizma tarafından gizlenmesidir. Toplum, devlet ve yasada belirtilen (kapitalist üretim biçiminde, prensipte eşit ve özgür olan) özneler, 'doğaldır ki açık kavramlar' olarak üretilirler ve yeniden üretilirler. Bu, bu çelişkinin doğasına ilişkin ilkinin ikizi olan ikinci bir yanılgıyı açığa çıkartır ve eylemsizlik, harekete karşı olduğundan, yeniden üretimi, dönüşümün karşısında konumlandırır. Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi fikri hiçbir

---

[5] Etienne Balibar, bize, bunun, burjuvazinin devlet aygıtıyla, başka bir devlet aygıtını ve bir *devlet aygıtından başka bir şeyle* yer değiştirilmesi sorunu olduğunu hatırlatır. 'La Rectification du Manifeste Communiste' (1972), *Cinq etudes du materialisme historique*, Paris 1974, s. 65-101.

açıklama gerektirmez çünkü yalnız bırakıldıkları sürece kendiliklerinden yol alırlar. Sistemin dışındaki kusurları ve başarısızlıkları, sonsuzcu ve diyalektik olmayan bir illüzyondur. Gerçekte, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi, tıpkı dönüşüm gibi, nesnel bir süreçtir. Sadece gözlemlenmesi gereken bir konu değildir, taşıdığı giz iyice anlaşılmalıdır.

Althusser'in temel tezinden şimdiye kadar birkaç kez bahsettim: 'İdeoloji, bireyleri özne diye çağırır'. Şimdi de, bu tezin, söz konusu 'gizeme nasıl nüfuz ettiğinin' ve de özellikle de, gizemi anlamasının yönteminin, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin/dönüşümünün ideolojik koşulları olarak ifade edilen söylemsel süreçlerin materyalist bir kuramı sorununa nasıl doğrudan yol açacağının irdelenmesinin vakti gelmiş bulunuyor.

Terminoloji konusunda dikkat çekmek istediğim ilk nokta, gelişimin, bizi devletin ideolojik aygıtları, ideolojik formasyon, egemen veya baskın ideoloji, vb. gibi bir dizi terimin olduğu bir noktaya getirmiş olmasıdır. Ama bu noktada ne 'ideoloji' terimi ('devletin ideolojik aygıtları genel olarak ideolojinin gerçekleşmesidir' cümlesindeki olumsuz kullanımı hariç) ne de 'özne' terimi (ve daha az olarak 'birey') ortaya çıkmıştır. Neden önceki gelişmenin bir sonucu olarak ve de özellikle sonuçlarını güçlendirebilmek için, terminolojimi değiştirmem ve yeni sözcükler (tekilde ideoloji, birey, özne, çağırma) getirmem gerekir? Bu sorunun yanıtı aşağıdaki iki orta önermede yatmaktadır:

1. Kendi başına ve kendinde *bir* ideoloji hariç, hiçbir pratik yoktur.

2. Kendi başına özne ve kendi için özneler hariç, hiçbir ideoloji yoktur.

Althusser bunları kendi esas tezini öne sürmeden önce ortaya koymuştu. Bu iki orta önermeyi uyarlarken, ideoloji teriminin belirlendiği iki biçimi vurguladım. İlkinde, belirsiz tanım, her biri (yukarıda tanımlandığı anlamda) ideolojik bir biçim olan

unsurların bir kombinasyonunun (tahakküm eden karmaşık bütün) biçimindeki ideolojik durumun farklılaşmış çokluğunu önerir. Bu da, kısaca bir ideolojidir. İkinci önermede, ideoloji teriminin determinasyonu 'genel olarak' işler. 'Pozitif sayılar dışındaki sayıların karekökü yoktur' denildiğinde, bu, her karekökün bir pozitif bir sayının karekökü olduğu ima eder. Ana tezin[6] önceden fikrini verdiği ikinci önermenin önemi, 'özne kategorisinin bütün kategoriler için inşa edici bir kategori olmasıdır'. Diğer bir ifadeyle, kuramsal açımlamada özne teriminin ortaya çıkışı (ilerde göreceğimiz üzere, bu terim ne özne ne de nesnedir, ama nesneye atfedilen bir nitelik olduğundan hareketle, ortaya çıkması dilbilgisel açıdan karakterize edilir), tekil, gündelik ideoloji anlamındaki ideoloji teriminin kullanımıyla kesinkes eşzamanlı olmuştur.

Doğal olarak, bu durum, beni, *ideolojik formasyon, egemen ideoloji* ve *ideoloji* arasında dikkatli bir ayrım yapmaya zorluyor.

İdeoloji, Çağırma, 'Münchhausen Etkisi'

Gördüğümüz üzere, *genel olarak ideoloji,* devletin ideolojik aygıtlarında gerçekleşmez. Dolayısıyla, somut ideolojik formasyonla da tarihsel olarak örtüşemez. Ayrıca, genel olarak ideoloji, egemen ideolojiyle aynı şey değildir. Genel bir sonuç olarak, tarihsel, somut biçim, eşitsizlik-çelişki-tabiiyet ilişkilerinden kaynaklanır. Bu ilişkilerse, içerisinde işledikleri ideolojik formasyonların 'tahakkümcü karmaşık bütününü' tarihsel olarak verili toplumsal formasyonun içerisinden nitelerler. Diğer bir ifadeyle, 'ideolojilerin kendi tarihi yoktur', çünkü somut bir tarihsel varoluşa sahiptirler. Hal böyleyken, 'genel olarak ideolojinin de tarihi yoktur', çünkü o da tarih-dışı, yani tarihler-üstü bir gerçekliği

---

[6] 'Bu tez [ideoloji bireyleri özne diye çağırır] benim son önermemi net kılacak bir meseleden ibarettir.' Althusser, 'Ideology', s. 128.

yaratacak bir yapı ve işlemsellikle yüklüdür. Bu anlamda, yapı ve işlemsellik, bizim tarih olarak adlandırdığımız şey boyunca, aynı biçimiyle mevcuttur ve sabittir. Buradaki tarih tanımı, *Komünist Manifesto*'da tanımlandığı haliyle, tarihin sınıf mücadelesinin, sınıflı toplumların tarihi olarak anlaşılmasıdır.[7] Dolayısıyla, genel olarak ideoloji kavramı, özellikle, Marksizm-Leninizm içerisinde, üretim ilişkilerinin insanlar arasındaki ilişkiler olması gerçeğini işaret eden bir yol olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, üretim ilişkileri şeyler, makineler, insan olmayan hayvanlar ya da melekler arasındaki ilişkiler değildir. Ancak ve ancak bu anlamda, yani aynı anda devreye sokmadan ve üstü örtülü bir biçimde, 'insan' kavramı doğa-karşıtı, aşkın, tarihin öznesi, olumsuzlamanın olumsuzlaması, vb. bir kavram olarak ele alınır. Bilindiği gibi bu nokta, 'Reply to John Lewis' ['John Lewis'e Yanıt'] adlı makalenin ana temasıdır.[8]

Tam aksine, genel olarak ideoloji kavramı, 'insanı' ideolojik bir hayvan olarak düşünmemizi olanaklı kılar. Yani, Spinozacı anlamda doğanın bir parçası olarak insanın özgünlüğünü düşünebiliriz: 'Tarih, sürekli hareket halindeki bir "doğa-insan" sistemidir ve tarihin motoru sınıf mücadelesidir'.[9] Bir kez daha, tarih, sınıf mücadelesinin tarihidir. Diğer bir ifadeyle, sınıfsal ilişkilerin, onlara denk düşen altyapı (ekonomik) ve üstyapı (hukuki, siyasi ve ideolojik) nitelikleriyle yeniden üretimi/dönüşümü tarihidir. Tarihin bu 'doğal-insani' süreci içinde, 'ideoloji sonsuzdur' (tarih-üstüdür). Bu cümle, Freud'un 'bilinçdışı sonsuzdur' ifadesini hatırlatmaktadır. Okuyucu, bu iki kategorinin, burada şans eseri bulunmadığını anlayacaktır. Ancak, bunun yanı sıra, bu soru üstüne ve önemli güncel çalışmalara rağmen, esas kuramsal çalışmanın yapılmadığını da anla-

---

[7] A.g.e., s. 122.

[8] *Essays in Self Criticism* içinde, s. 49.

[9] A.g.e., s. 51.

yacaktır. Tüm bunların üstüne ve genel kanının aksine, cevapların halihazırda bizde mevcut olduğu izlenimini uyandırmak istemem. Esasen sloganlar, ideoloji ve bilinçdışı arasındaki kavramsal ifadenin bir çözümünün genişleyen yokluğunu dolduramayacaklardır. Biz hâlâ yaygın bilinmezliğin kuramsal 'pırıltıları' aşamasındayız. Bu makalede ben kendimi, önemleri azımsanmış kimi bağlantılara dikkat çekerek kısıtlayacağım. Bu iki kategori arasındaki ilişkiye hükmeden doğru soruyu sorma iddiasında değilim.[10] Sırasıyla ideoloji ve bilinçdışı olarak adlandırılan bu iki yapının ortak özelliğinin, her ikisinin de kendi varlıklarını ve işlevlerini gizlemesi olduğunu söylemek istiyorum. Bu iki yapı bunu apaçık bir 'öznel' doğrular ağı örerek yaparlar. Öznel sözcüğü burada 'özneyi etkileyen' anlamında değil de, içerisinde öznenin oluşturulduğu şey olarak kullanılmaktadır.

> Sizin için ve benim için, özne kategorisi temel bir 'apaçıklıktır': sizin ve benim birer özne (özgür, ahlaki, vb.) olduğumuz açıktır.[11]

Şimdi bu noktada, materyalist bir söylem kuramının gerekliliğinin başladığına inanıyorum. Öznenin (kaynağı veya nedeni kendinde olan) kendiliğinden varoluşunun apaçıklığı, Althusser tarafından, derhal başka bir apaçıklıkla karşılaştırılır. Bu, az

---

[10] Bu, Elizabeth Roudinesco'nun *Un Discours un reel* çalışmasının meziyetlerinden birisidir. Freud ve Marx'ı yan yana getirmenin neden bir çözüm olamayacağını *Théorie de l'inconscient et politique de la psychanalyse* adlı eserinde layıkıyla göstermiştir.

İdeoloji ve bilinç-dışı arasındaki ilişkinin eksikliğinin, bugün psikanalitik araştırmalarına, farklı ve çelişkili biçimlerde 'eziyet ettiği' söylenebilir. Bunun neyle sonuçlanacağına dair bir beklenti sorunu burada yoktur. Lacan'ın eserinin idealist bir şekilde yeniden zihinlere kazınmasının gündeme getirilmesi gerektiğini söylemek yeterli olacaktır ve bu da elbette ki psikanaliz içerisindeki insanların yapacağı bir iştir.

[11] Althusser, 'Ideology', s. 129.

önce gördüğümüz üzere idealist dil felsefesinin her yerine yayılmış anlamın apaçıklığıdır. Bu çalışmanın başından beri dile getirdiğim bu karşılaştırmanın koşullarını hatırlayalım:

> Bütün apaçıklıklar gibi, 'bir şeyin adı olan' bir sözcük oluşturma ve 'bir anlama sahip olma' açıklıkları da dahil olmak üzere (dolayısıyla dilin 'şeffaflığının' açıklığı da dahil olmak üzere), sizin ve benim özneler olmamızın apaçıklığı, ideolojik bir sonuçtur ve hatta herhangi bir probleme yol açmayacak temel ideolojik sonuçtur.[12]

Az önce vurguladığım anlamın belirginliğine yapılan gönderme, öznenin apaçıklığı üzerine yapılmış bir yorumdan alınmıştır. Benim burada incelediğim meseleye metinde doğrudan temas edildiğini de eklemem gerekmektedir:

> Dilbilimciler ile dilbilimlerine farklı amaçlarla başvuranlar, çoğun güçlüklerle karşılaşırlar; bütün söylemlerdeki —bilimsel söylemler de dâhil olmak üzere— ideolojik sonuçların eylemini göz ardı ederler.[13]

Bütün çalışmamın anlamını bulduğu yer işte burasıdır. Anlamın kuruluşu sorusunun öznenin kuruluşu sorusuyla ilişkisi, sıradışı bir bağlantı değildir (örneğin, okumanın ve yazmanın ideolojik 'ritüelleri' durumunda olduğu gibi). Ama bunlar 'esas tezin' içine, çağırma figürüne yerleştirilmiştir.

Çağırma figürüne, dememin sebebi, Althusser'in de ortaya koyduğu gibi, şu olguya dikkat çekmek içindir: 'çağırma' bir 'örneklemedir', tikel bir serimleme biçimine uyarlanmış bir örnektir, 'tanınmak için yeterince somut, ama bir bilgiye yol açabilecek düşünme ve düşünce için yeterince soyuttur'.[14] Din ve polisle ilişkilendirilen bu figür (Sen, kanımın bu damlasını senin için döktüm/Hey, sen oradaki!), her şeyden önce 'çağırma' söz-

---

[12] A.g.e.
[13] A.g.e., 15. not.
[14] A.g.e., s. 130.

cüğünün ikili anlamından dolayı şu avantaja sahiptir: ekonomik altyapı tarafından belirlenen devletin baskı aygıtı (kimlikler tayin eden onları-doğrulayan-kontrol eden hukuki-siyasi aygıt) ile devletin ideolojik aygıtı arasındaki üstyapısal bağlantıyı aşikar kılar. Bu bağ hukuktaki özne (hukuktaki diğer öznelerle, yani eşitleriyle sözleşme yoluyla ilişkiye girer) ve ideolojik özne (kendisi hakkında konuşurken 'ben' diyebilen kişidir bu) arasında da mevcuttur. İkinci avantajı da, bu bağlantıyı, sahnenin arkasından gözlemlenen bilinç tiyatrosu (görüyorum, düşünüyorum, konuşuyorum, seni görüyorum, seninle konuşuyorum, vb.) aracılığıyla sunmasıdır. Bu yer, öznenin 'ben konuşuyorum' diyebilmesinden önce, özne *hakkında* konuşulduğunu, özneye konuşulduğunu anlamamızı sağlayan yerdir.

Bilinç tiyatrosunun örnekli bir eleştirisi olarak algılanan bu çağırmanın küçük/kuramsal tiyatrosu'nun bir diğer avantajı da onu 'birey'/'özne' formülasyonundaki ayrım sayesinde, *öznenin varoluşa davet edilmesindeki* paradoksa işaret etmesidir. Bu ifade, gerçekte, son derece dikkatli bir şekilde, üzerinde çağırma işleminin uygulandığı öznenin varoluşunu önceden varsaymayı önler. Şunu söylemez: 'Özne ideoloji tarafından çağrılır'.

Bu, özneyi çeşitli hukuksal kendiliklerle [*personnes morales*] ilişkilendiren metaforu tersine çevirme girişimine kısa devre yaptırır. İlk bakışta, öznelerin, öznelerden oluşan bir kolektiviteyi kurduğu sanılabilir. Buradan hareketle, bu ilişkiyi tersine çevirmenin, önceden mevcut bir kendilik olarak kolektivitenin, kendi ideolojik damgasını her bir özneye, özneler arası ilişkiler olarak algılanan toplumsal ilişkiler içerisindeki bireyin 'toplumsallaşması' biçiminde vurduğu da söylenebilir. Aslında, 'ideoloji bireyleri özne diye çağırır' tezi, ideoloji tarafından özne olarak kurulan-çağrılan şeyin gerçekte 'özne-olmayan' olduğunu gösterir. Çağırmanın bu paradoksu, şimdi kesinlikle—aslında önceden de öyleydi—'her bireyin zaten ve daima bir özne olduğu' sonucuyla birlikte *geriye dönük bir sonuç* doğurur.

Öznenin benzersiz, yerine başka bir şey konulamayan, kendisiyle özdeş *apaçıklığı*: 'Kim o?'[15], sorusuna 'Benim' diye verdiği cevap doğal olduğu kadar saçmadır ve şunu belirtir: kendimle ilgili konuşurken, 'ben' diyebilecek tek insanın kendim olduğu açıktır. Bu apaçıklık, Russell'dan ve mantıksal deneycilikten kaçan bir şeyi gizler: özne daima, bireyin özne olarak çağrılması olmuştur. Fark edilmesi, Althusser'in örneğinin ambiyansına kalmıştır. Çocukların birbirlerine seslenirlerken yaptıkları harikulade şaka, o saçma ihtar örnek olarak verilebilir: 'Bay bilmem ne, bana isminizi hatırlatın!' Bu uyarının oyun niteliği, polisin kimlikleri belirlediği ve kontrol ettiği operasyonla olan benzerliğini maskeler, çünkü gerçekte kimliğin 'apaçıklığı', onun aslında öznenin çağrılmasının/kimliğe bürünmesinin bir sonucu olduğu gerçeğini gizlemektedir. Ancak onun yabancı kökeni, 'tuhaf bir biçimde kendisine aşina' olandır.[16]

Şimdi az önce söylediklerimi dikkate alarak, önceden kurulmuş bu aykırılığın, farklılaşmanın söylemsel yönteminin sonucuna, zaten ve daima özne olan bireye özne olarak seslenilmesi yoluyla, dikkatle bakmak mümkün olacaktır. Bu arada da, başka bir yere, bağımsız olarak yerleştirilmiş bu dışarının o aşina yabancılığı ile, kimliği tespit edilebilir, eylemlerinden sorumlu tutulabilen özne arasındaki farklılaşmaya da vurgu yapmak gerekiyor. Bu farklılaşma, 'çelişkiler aracılığıyla' işler. İkincisinde, özne tarafından, tam bir cehalet içerisinde acı çekilir ya da, aksine, zihninin ön cephesinde onu bir 'espri' olarak kavrar: pek çok şaka, dil sürçmesi, vb. aslında bu farklılaşmaya içkin olan çelişki tarafından yönetilir. Onlar, sanki çelişkilerin bulgularıdırlar ve çelişkiyle bağlantılı çevre tarafından sürdürülürler. Kavranan (mesela, 'aptallık') ile gösterilenden (mesela, 'ironi') çeliş-

---

[15] Bu Althusser'in verdiği örnektir. A.g.e., s. 129.

[16] Çocukların ağzından çıkan şu tür sözler iyi bilinir: 'Benim üç kardeşim var, Paul, Michael ve ben'; ya da 'Babacık Manchester'da doğmuş, annecik Bristol'de ve ben de Londra'da: üçümüzün buluşmuş olması ilginç!'

ki yüzünden mustariptiler. Okuyucu da, özellikle 'dokunaklı' bulduğu örnek neyse onu kullanarak, bunu doğrulayabilir.[17]

Belli bir türde şakanın işleyişinde fark ettiğim (içerisinde esas olarak bir öznenin, bir nesnenin, bir şeyin veya bir olayın özdeşliği içerilen) bulgunun rolü, ideolojik çağırma-özdeşleştirme sorusuna ilişkin olarak beni, bu bulguyla ilişkili gösterenin sürecinin çağırma/özdeşleştirme içerisindeki varlığını ortaya koymaya yöneltti. Şöyle açıklamama izin verin: burada söz konusu olan, genel olarak dilin rolünün çağrılması ya da 'sözcüklerin gücü' değildir. Lacan'ın söylediği gibi, çağrılan şeyin, birisi için bir şeyi işaret eden işaret veya gösteren olup olmamasının, yani başka bir gösteren için neyi temsil ettiğinin belirsizliğini terk etmek de değildir. Amaçlarım açısından ikinci hipotezin doğru olduğu kesindir, çünkü özneye, Lacancı bağlamda gösterenler ağı tarafından oluşturulmuş özne-olmayanın içerisinden bir süreç (bir temsil süreci) olarak yaklaşır. Özne bu ağ tarafından 'yakalanmıştır'—'ortak adlar' ve 'özel isimler', 'yön değiştiren' etkiler, sözdizimiyle ilgili yapılar, vb. Öyle ki, deyimin Spinoza'cı anlamıyla, özne kendisini kendisinin nedeni olarak sonuçlandırır. Özellikle bu çelişkinin varoluşu (kendisinin nedeni olan bir sonuç olarak üretimi ve çağırma/özdeşleştirmedeki gösterenin süreci için motor rolü) beni haklı çıkartır. As-

---

[17] Bu örnekler sayısız şekilde çoğaltılabilir:

1. *Aile-okul ilişkisi üzerine:* Tembel öğrenci okul müdürüne, okuldan izin alabilmek için telefon eder. Kendisine, 'Kiminle görüşüyorum?' diye sorulduğunda, 'Benim babamla' diye yanıt verir.

2. *İdeolojik yineleme üzerine:* Etrafta hiç yamyam kalmadı, geçen hafta sonuncusunu yedik.

3. *Kültürel aygıt ve Büyük İnsanlar kültü üzerine:* 'Shakespeare'in eserleri kendisi tarafından yazılmamış, aynı adı taşıyan bilinmeyen bir çağdaşı tarafından yazılmış'.

4. *Metafizik ve din aygıtı üzerine:* 'Tanrı her açıdan mükemmeldir, bir şey hariç: o yoktur'; 'X hayaletlere inanmıyordu, onlardan korkmazdı bile'.

lında özne, onda ortaya çıkan 'nesneler' kendileri üzerine kendilerinden başka bir şey olarak edimde bulunabilmek için kendilerini kopyaladıkları ve bölündükleri sürece, bir süreç meselesidir.[18]

Bir sürecin sonucuyken, kendisinin nedeni olan özne içerisindeki zorunlu tahribin inandığım sonuçlardan bir tanesi, metafizik fanteziler olarak adlandırabileceğimiz, hepsi de nedensellik sorununa değinen bir dizi kurgudur. Örneğin, iki elin de birer kalem tutması ve aynı sayfa üzerine bir diğerini çizmesiyle ilgili fantezi, ve ayrıca şiddetli bir vuruşla zemine hiç değmeden sürekli olarak zıplama fantezisi. Elbette ki, bu liste daha da uzatılabilir. Bunu, yani bireyin özne olarak çağrılmasını, fantezi etkisi olarak adlandırmayı önererek burada bırakacağım. Aslında, buna, kendi saçından tutarak kendisini havaya kaldıran ölümsüz baronun anısına, 'Münchhausen etkisi' diyorum.

Eğer ideolojinin bireylerin arasından özneleri 'devşirdiği' doğruysa (askerlerin vatandaşlar arasından devşirilmesi gibi) ve hepsini devşiriyorsa, bu devşirmede 'gönüllülerin' nasıl belirlendiğini bilmemiz gerekmektedir. Yani bizi ilgilendiren, bütün bireylerin, 'konuşan özneler' olarak, duydukları, söyledikleri, okudukları ve yazdıkları şeyin (söylemeye niyet ettikleri şeyin ve onlara söylenmek istenilen şeyin) anlamını nasıl apaçık bir olgu olarak kabul ettikleridir. Gerçekten, kuramsal analiz formunda bunu anlamak, yani Münchhausen etkisiyle öznenin kaynağının özne olduğunu ortaya koymak, tekrarı önlemenin tek yoludur. Dolayısıyla bizi ilgilendiren şey, söylemin öznesini, söylemin öznesinin kaynağı olarak ortaya koymaktır.

---

[18] Çelişkideki bu kopyalama ve bölüntü üzerine, ve de şaka yollu: 'Kentleri kırlarda inşa etmemiş olmaları ne büyük bir ayıp! Hava oralarda çok daha temiz!'

7
İDEOLOJİ KURAMINDA BELİRLENİM VE BELİRLENİMSİZLİK

Nicholas Abercrombie
Stephen Hill
Bryan S. Turner

Bilgi ve inanç biçimleri ideolojinin analizi, bir karmaşa içerisindedir. İtibar edilmeyen bir ekonomik indirgemecilik pahasına da olsa, çağdaş Marksizmde, ideolojinin özerkliğinin ve bağımsızlığının önemine vurgu yapılır. Bu, başka bir çalışmada gösterdiğimiz üzere,[1] her ne kadar birtakım yanlış sonuçlar taşısa da, pek çok bakımdan arzulanır bir gelişmedir. Ancak, ideolojiye dair çağdaş Marksist kuramların yüzleşmek zorunda olduğu eleştirel problem şudur: ideolojinin özerkliği ile materyalizm nasıl bağdaştırılabilir? Bu, ikinci bir zorluğu imler: eleştiri olarak ideoloji kavramı genel bir ideoloji kuramıyla nasıl bağdaştırılabilir? Disipliner tanımlar açısından, bununla paralel bir soru da, Marksist ideoloji kuramının klasik Marksizme karşıt olarak geliştirilmiş bilgi sosyolojisiyle ilişkisi sorunudur.

---

[1] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Londra 1980.

Göran Therborn, bu sorunların önemini *The Ideology of Power and the Power of Ideology* adlı eserinde mükemmel bir şekilde göstermiştir.[2] Burada, Therborn, çağdaş Marksizmdeki ve sosyolojideki çeşitli kuramsal meseleleri netleştirmeye çalışmıştır. Yapmaya çalıştığı şeyi, 'daha sistematik bir kuram elde etme yönünde Marx'ın içgörülerini çıkış noktası olarak alan' bir proje olarak tanımlar (s. 41). Bir başka çalışmasında, Marksizmin, sosyolojinin ampirik bulgularından öğrenecek çok şeyi olduğunu söyler. Bizim bakış açımızdan, Therborn'un yeni bir ideoloji kuramı yaratma denemesi, Marksizm ile sosyolojik bir perspektifi sentezleme girişimi olarak görülebilir. Bu çok ilginç bir projedir. Ancak, Marx bir çıkış noktası olarak alınsa bile olası pek çok farklı hedef bulunmaktadır. Zira, Marksist geleneğin içindeyken, kolaylıkla kendinizi onun dışında bulabilirsiniz. Varılan hedef ise genel veya sistematik bir kuram olmayabilir.

Faillerin Yeri

Therborn, ideolojinin insanların kafalarındaki inançları —ki, bunlar özellikle yanlış, mistifiye edilmiş veya ters anlamlar yüklenmiş inançlardır— içerdiği yolundaki nosyonu reddeder. İdeolojinin bilimin karşıtı olduğu düşüncesini de yadsır. İdeolojiler, bir söylemsel (söylemsel olmayandan farklı) doğanın bütün toplumsal (psikolojik olandan farklı) fenomenleri olarak tanımlanırlar. 'Günlük kavramları ve deneyimleri içerirler ve hem toplumsal aktörlerin bilincine hem kurumsallaşmış düşünce sistemlerine hem de verili bir toplumdaki söylemlere dair düşünsel doktrinleri geliştirirler' (s. 2). Bu, kasıtlı olarak geniş bir ta-

---

[2] Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londra 1980. Bu noktadan itibaren, bu kitaba yapılan göndermelerin sayfa numaraları metnin içerisinde verilecektir [Bu kitabın Türkçe basımı için bkz. *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı* (çev. İrfan Cüre), Ankara, Dipnot Yayınları, 2008].

nımdır ve bizim görüşümüze göre, buradan, sosyolojik 'kültür' kavramı etkin bir şekilde yeniden üretilebilir. Althusser'i izleyerek, Therborn şunu ileri sürer: 'İnsan yaşamında ideolojinin işleyişi, temel olarak, insanların yaşamlarını, yapılandırılmış/anlamlı bir dünya içinde bilinçli varlıklar olarak nasıl yaşadıklarına ve nasıl harekete geçtiklerine dair bir kurgu ve motif çıkarmayı gerektirir. İdeoloji bir söylem içerisinde işler. Althusser'in ortaya koyduğu gibi, insanları birer özne olarak çağırır veya onlara hitap eder' (s. 15). İdeolojinin işleyişi, şu iki süreci beraberinde getirir: beşeri/bilinçli öznelerin kurulması ve onların toplumdaki konumlarını gerçekleştirme yeterliği kazanması. Therborn, ideoloji analizini, toplumsal rollerin geleneksel sosyolojik analiziyle benzeştirerek, özneleri kendi yerlerine yerleştirir. İdeolojiyi bu açıdan tanır ama geleneksel rol analizini de fazla öznel bulur. İdeolojinin esas yükü, insan öznelliğini inşa etmektir, böylelikle, ideolojik evrenin yapısını araştırmak, insan öznelliğinin boyutlarını araştırmak olur (s. 17). Bu boyutlar bir 'mülkiyet alanını' oluşturur:

'Dünyadaki' Öznellikler		*'Varlığın' Öznellikleri*
	Varoluşsal	Tarihsel
İçeren	1. Anlam hakkındaki inançlar (örn., yaşam ve ölüm)	2. Tarihsel toplumsal dünyalara aidiyet hakkındaki inançlar (örn., kabile, köy, etnisite, devlet, millet, din)
Konumsal	3. Kimlik hakkındaki inançlar (örn., bireysellik, cinsiyet, yaş)	4. 'Toplumsal coğrafya' hakkındaki inançlar (örn., eğitim statüsü, soyçizgisi, hiyerarşi, sınıf)

Dolayısıyla, ideolojiler bireyleri kişisel, konumsal ve toplumsal niteliklerine göre zamana ve mekâna yerleştirirler.

Therborn, ideolojileri maddi olarak belirlenmiş şeyler olarak görür ve materyalizmin tanımı, kasıtlı ve alışılmadık şekilde, 'verili bir toplumun yapısını ve diğer toplumlarla olduğu kadar doğal çevreyle de ilişkisini kapsayacak şekilde' geniş tutulur (s. 43). Materyalizm, ekonomik yapının klasik Marksist kullanımında, tek bir özel ideolojik kümenin belirlenimini açıklamak için kullanılır. Bu ideolojik küme, ekonomik faillerin yeterlilikleri ve tabiiyetleri için gerekli sınıf ideolojilerinden oluşur gibi görünüyor. Therborn'un bu noktadaki sunuşu pek açık olmasa da, şunu açıkça belirtiyor: 'Üretim ilişkilerinin ve güçlerinin herhangi bir kombinasyonu, elbette ekonomik öznelerin ideolojik tabiiyetinin tikel bir biçimini gerektirir...' (s. 47).

Therborn'un, klasik Marksist ideoloji açıklamalarının pek çoğundan aşina olduğumuz şu iddiayı, kabul etmemesi dikkat çekicidir: ideolojinin temel işlevi, bağımlı kimseleri sisteme eklemleyerek 'toplumsal bir çimento' olarak hareket etmektir. Aksine, Therborn, bağımlıların başka, karşıt ideolojilere bağlanacaklarını iddia eder ve bu alternatif ideolojilerin ortaya çıktığı koşulları belirlemeye çalışır. Bu konuda üç olası açıklama bulunmaktadır. Therborn'un vurguladığı ilk ve en genel açıklama, her konumsal ideolojinin, doğası gereği, ben ve öteki, biz ve onlar arasında farklılıklar yaratırken, alternatif bir ideolojiyi de yaratmak zorunda kalmasıdır. Böylelikle, bu ideolojiler, 'yapısal olarak ikili bir karaktere' sahiptirler (s. 27) ve buradaki ima, herhangi bir tahakküm ideolojisinin, ben ve öteki karşıtlığı kurma edimi sürecinde, bir direnç de yaratacağı yönündedir. Böyle bir argüman, Therborn'un konumunu doğrudan mevcut yapısal dilbilimin konumuyla ilişkilendirir. Mevcut yapısal dilbilimde dil, farklılıkların oyunundan nemalanır. Bilginin/ideolojinin dayatılması kavramı ile ilgili zorluk, dirençler üretmesi-

dir; bunun nasıl ortaya çıktığının kesin olarak gösterilmesi ve, daha da önemlisi, hangi koşullar altında direncin yaygınlaştığı sorunudur. Bu zorluk, Foucault'da da baş gösterir. İkinci olarak, Therborn sınıfsal ideolojilerin, üretim ilişkilerine kazındığı gerçeğine göndermede bulunur (s. 61). Örneğin, feodalizm köylüler ve toprak sahipleri arasındaki hakların ve yükümlülüklerin bir hiyerarşisini gerektirmekteydi ve bunlar sınıf mücadelesinin odağında duruyordu. Köylülerin haklarının kısıtlılığı, adaletsizliğe değgin farklı ideolojik kavramları yarattı. Bunlar köylülerin toprak sahiplerinin etkinliklerinin yasadışılığına karşı çıkışlarının temelini oluşturdu. Bir yerde, Therborn 'psikodinamik süreçlerin eksiksiz bir toplumsal kontrole indirgenemezliğinden' bahseder. 'Küçük bir bireysel "uyumsuzlar" marjını' yaratan da işte bu noktadır. (s. 43). Böylelikle, çağırma hiçbir zaman gerçekten etkin olabilirmiş gibi görünmemektedir, çünkü ideolojiler içsel diyalektik bir karaktere sahiptirler. Karmaşık toplumsal süreçlerin anlamı, 'ideolojilerin birbiriyle örtüşmesi, rekabet etmesi, çarpışması, birbirlerini boğması, zorlaması' demektir (s. vii). Aslında, ideolojiler hakikaten 'bir karmaşa içerisinde' işlerler (s. 77). Bu nedenle, ideoloji kuramının kendisinin de karmaşa içerisinde olması beklenmedik bir şey değildir.

Sınıfsal ideolojiler ve alternatif ideolojiler konusu üzerine Marksistlerin ve sosyologların düşünceleri çoğunlukla farklıdır. Therborn bu konuda pek çok yorum yapmıştır. Sınıfsal ideolojilerin, genelde söylemin incelikli biçimlerinden ziyade, merkezi temalar olduğunu iddia eder. Bunlar, yalnızca kuramsal olarak türetilebilirler ve görünüşe göre bir üretim biçimine atfedilen işlevsel gereklilikler temelinde türetilirler. Sınıfsal olmayan ideolojiler ise sınıflara indirgenemezler ama sınıfsal örüntü taşırlar ve aşırı belirlenimlidirler. Sınıfsal ideolojilerin milliyetçilik ve din gibi sınıfsal olmayan, konumsal ideolojilerle ilişki kurmaları ve onlarla rekabet etmeleri zorunludur. Milliyetçiliğe ve dine

dair kısa analizinde Therborn, ilkinin farklı toplumlarda, farklı yollarla sınıfsal örüntüye sahip olduğunu, buna karşılık ikincisinin neredeyse hiç sınıfsal örüntü taşımadığını gösterir. Yukarıda verilen ideolojik çağırmalar evreninin 2 x 2 matrisi, sınıfsal ideolojilerin genellikle 4. bölmede yer aldığını, 2. bölmedeki bazı boyutlarla birlikte, açıkça ortaya koyar. Bunlar, Therborn'un kuramıyla birlikte düşünüldüğünde, total popülasyonun küçük bir parçasını oluştururlar.

Marksist İkilemler

Çağdaş Marksist ideoloji kuramları pek çok ikilemle karşı karşıyadır, ama bunlardan ikisi özellikle önemlidir. İlki, ideolojinin özerkliği sorunudur. Hemen hemen bütün Marksist kuramcılar ideolojinin tamamen ekonomi tarafından belirlenmediğini, görece özerk olduğunu iddia ederler. Bu özerkliğin doğurduğu üç sonuç vardır. İlk olarak, ideoloji kendi hareket yasalarına sahiptir. Therborn, erken dönem eserlerinden biri olan *Science, Class and Society* adlı kitabında, Engels'ten bir alıntı yapar: 'Modern bir devlette, hukuk sadece genel ekonomik duruma tekabül etmemeli ve onun ifadesi olmamalı, aynı zamanda kendisini hiçliğe indirgemesine neden olacak içsel çelişkilerden değil, içsel olarak tutarlı bir deneyimden oluşmalıdır. Ekonomik koşulların eksiksiz yansıması, bunu başarmada giderek artan güçlüklerle karşılaşır'.[3] İkinci olarak, ideoloji ekonomiye tikel bir biçim vermede etkin olabilir. Örneğin, İngiliz kültürüne 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar damgasını vuran bireyciliğin, İngiliz kapitalizmine o rekabetçi biçimini kazandırmış olduğu söylenebilir (kısmen, bireylerin ekonomik özneler olarak kurulması yoluyla). Üçüncü olarak, ideolojilerin hepsi, sınıfsal ideolojilere indirgenebilir değildir —sınıf ile ekonomi arasındaki ilişkiye

---

[3] Göran Therborn, *Science, Class and Society*, Londra 1976, s. 404.

değgin tikel bir varsayıma dayanan ilk iki önermeden türeyen bir önermedir bu. İdeolojik özerklik sorunu bir ikilem oluşturur, çünkü eğer çok fazla özerklik verilirse, ekonomi üzerine yapılan Marksist vurgu belirginliğini kaybeder, ama eğer ideoloji ekonomiye bağımlı görünürse de ekonomik indirgemecilikle ilgili problemler ortaya çıkar.

Çağdaş Marksist ideoloji kuramının karşı karşıya olduğu ikinci ikilem, ideolojinin yanlışlığıdır. İdeoloji eleştiri olarak alınırsa bu, apaçık suretle yanlış olmayan bir dizi ideolojiyi analizden çıkarmak gibi gözükecektir. Öte yandan, eğer ideoloji terimi bilginin, inancın veya pratiğin bütün biçimlerini kapsıyor gibi görülürse, kavramın eleştirel yönü kaybolacaktır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Therborn, Marx'ın içgörülerini çıkış noktası olarak aldığını ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra, 'üretim tarzı tarafından doğrudan belirlenmeyen şeyin ekonomik konumlanışlar değil de somut ideoloji formları olması, tarihsel materyalizmin sınırlılıklarına işaret eder' (s. 48). Bu verili durumda sorun, Therborn'un Marksizmin ikilemini nasıl çözdüğüdür. İlk olarak, Therborn'un dili belirgin biçimde Marksist bir tınıya sahiptir. Ancak, onun materyalizm kavrayışı zorunlu olarak Marksist değildir. Konvansiyonel bilgi sosyolojisine tekabül eden geniş kullanımında materyalizm, ideolojinin toplumsal bir açıklamasını postüle etmekten biraz daha fazlasını ifade eder. Ekonomik maddeciliğin bu dar kavramsallaştırmasıyla, Therborn Marksist bir duruş benimser. Therborn için, sınıfsal ideolojiler ekonomik maddecilik tarafından belirlenir görünmektedir, ancak ideolojik evrenin geri kalanı Marksizme çok az şey borçlu olan maddi bir temele dayanır.

Therborn, ideoloji analizinde sınıfın önemine de vurgu yapar. Her ne kadar Therborn cinsiyet, ırk veya ulus gibi sınıfsal olmayan öğeler taşıyan ideolojiler de dâhil olmak üzere, ideoloji

türlerinin bütününün anlamını göstermede zorlansa da, sınıfsal ideolojiler yalnızca temel değil, belirleyici etkenlerdir: '...ideolojik sistemin yapısı, hem sınıfsal hem de sınıfsal olmayan unsurları, sınıfsal güçlerin dizilimiyle fazlasıyla belirlenmiştir' (s. 39). Pek çok eleştiriye göre, sınıf üzerinde böyle bir vurgu, Therborn'u kesin olarak Marksist kampa (ya da herhangi *bir* Marksist kampa) yerleştirmek için gayet yeterli olacaktır. Ancak bu düpedüz yanlış olur, çünkü Marksizme özgü olan şey kendi başına sınıf vurgusu değil, onun sınıfların nedensel sonuçları, oluşumu ve konumuna *tikel* bir kuram olmasıdır.

Karl Mannheim'ın çalışmasıyla bir kıyaslama yapmak burada öğretici olacaktır. Mannheim üzerine yapılan pek çok sosyoloji yorumu, toplumsal sınıfın inanç sisteminin en önemli toplumsal temeli olduğuna inandığı için onun da bir Marksist olduğunu varsayar. Ancak, Mannheim'ın çalışmasının esas noktası şudur: ona göre, toplumsal sınıflar ekonomik ilişkilerdeki yerleri uyarınca oluşmaz; onlar, esas itibariyle, mücadeleye angaje olan kolektiviteleri temsil eden siyasi kendiliklerdir. Sınıf mücadelelerinin açıklaması, ekonomide değil, insanlık durumunun özelliklerinde yatar, özellikle de doğuştan gelen rekabet eğiliminde. Elbette ki biz Therborn'un Hegelci veya özcü bir duruş benimsediğini iddia etmiyoruz; ancak bu, Mannheim'ın çalışmalarında genellikle örtük olarak var gibi görünüyor. Buna rağmen, Therborn'un ideoloji kuramında ekonominin rolü daha net olabilirdi.

Bu netliğin olmaması bazı özel sonuçlar doğurur. Bir defa, Therborn'un belirli sınıflara uygun olduğuna inandığı ideoloji türlerinin bir taslağı olsa da neden bazı sınıfların birtakım ideolojilere sahip olmaları gerektiği her daim net değildir (Bölüm 3). İkinci olarak, ideolojik sistemin neden sınıfsal güçler tarafından fazlasıyla belirlenmiş olduğu anlatılmaz. Bu, istenirse sınıfın önceliğinin kurulması için önemli bir noktadır (yine de, Ther-

born'un bu noktayı geliştirmek için yeterli yere sahip olmadığını söylediğini belirtmemiz gerekmektedir). Üçüncü olarak, sınıf ve güç arasındaki ilişki belirsizdir. Therborn'un makalesinin başlığı, iktidarın, kendi birincil odak noktası olduğunu ima eder ve onun bu tutumu pek çok noktada açığa çıkar. Örneğin, şunu söyleyerek başlar: 'Bu makalenin odaklandığı esas konu, toplumda iktidarın örgütlenmesinde, muhafaza edilmesinde ve dönüşümünde ideolojinin işleyişidir' (s. 1). Bu hiç de Marksist bir amaç değildir. Hatta Marksizmin ana rakibi Weberci sosyolojinin merkezi temasıdır. İktidar, sınıf ve ekonomi analitik açıdan farklıdır ve Mannheim analizimizin gösterdiği üzere, bir kimse iktidarla, hatta sınıf iktidarıyla, Marksist bir toplum kuramıyla hiçbir bağı olmadan ilgilenebilir. Marksistler, ekonomi analizine gönderme yaparak, bu üç noktanın tamamını yanıtlama iddiasındadırlar.

Therborn'un bu ikilemleri nasıl çözdüğünü bilmek, ideoloji ve ekonomi arasında daha detaylı bir inceleme yapmaksızın çok zordur. Buradaki gerilim ideoloji kavramının tanımına ilişkin yukarıda belirtilen ikinci ikilemin göz önünde bulundurulması ile de gösterilir:

> 'İdeoloji' burada en geniş anlamıyla kullanılacaktır. Zorunlu olarak, özel bir içeriği (gerçeğin karşısında hayali, yanlış, hatalı) işaret etmeyecektir, herhangi bir derecede incelemeyi ve tutarlılığı da varsaymayacaktır. Daha ziyade, insanların bilinçli aktörler olarak yaşadıkları, çeşitli derecelerde anlamlı kıldıkları dünyadaki insanlık durumunun görünümüne göndermede bulunur. İdeoloji, bu bilinci ve anlamlılığı aktaran araçtır. (s. 2)

Açıktır ki, Therborn ideolojiyi insan öznelliğini kuran şey olarak görüyor ve onu yetersiz bulan anlayışla bağlarını bilerek ve isteyerek tamamen koparıyor: 'İdeolojinin burada benimsenen geniş tanımı, onu yanılsamanın ve yanlış tanımanın biçimleriyle kısıtlamadığımız için, olağan Marksist tanımdan ayrılır' (s. 5).

Therborn, elbette, ideolojiyi bir eleştiri olarak tanımlarken haklıdır. Bu da Marksist kuramın ana prensibidir. Aslında, ekonominin önceliği olmasaydı, Marksist ideoloji açıklamalarını niteleyecek başka bir özelliği tasavvur etmek son derece zor olurdu. Marksistler sıklıkla bütün bilgi türlerini kapsayan bir ideoloji kavramını benimsedikleri ve bu nedenle de kavramı onun hayati eleştirel yönünden mahrum ettikleri için bilgi sosyolojisine hücum ederler. Başlangıçtaki karşılaştırmamıza geri dönersek, Lukács[4], Mannheim'ın doğru ve yanlış bilinç arasındaki hayati farklılıkları belirsizleştirdiğini düşünmüştü. Adorno da,[5] Mannheim'ın her şeyi sorguladığını, ama hiçbir şeyi eleştirmediğini öne sürmüştü.

(İnsan) Özneyi Oluşturmak

Therborn'un kuramının merkezi unsurlarından birisine şimdi geri dönüyoruz: ideolojinin işlevi. Therborn insan öznelliğinin dört (ve sadece dört) boyutunu tanımlar ve sonra ideolojinin işlevinin bu öznellikleri inşa etmek olduğunu öne sürer: 'Benim tezim, bu dört boyutun insan öznelliğinin temel biçimlerini oluşturduğu ve ideolojiler evreninin, bu dört öznellik formunu oluşturan dört temel çağırma tipi tarafından yapılandırıldığı yolundadır (s. 23). Therborn'un kuramla ilgili görüşünden kaynaklanan bazı zorlukları gördük. Therborn, ideolojinin biçimlerini belirleyen insan öznelliğinin biçimlerini tartışmaya yaklaşır. Bu, onun, bütün ideolojinin temeli olarak özne sorunsalını üstlenmesi demektir. Bu ve diğer çağırma kuramlarıyla ilgili ikinci zorluk, öznenin bireysel bir fail, kişi olduğu varsayımıdır. Ancak geç kapitalizmde 'kişilerin' kurulması çoğunlukla, ticari şirketler, meslek örgütleri, sendikalar ve ticari birlikler gibi kolektif

---

[4] Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, Londra 1980.

[5] Theodor W. Adorno, *Prisms*, Londra 1967.

faillerin oluşturulmasını gerektirir. İçerisinde kişinin yasal, toplumsal ve dini tanımlarının etkin ekonomik faile tekabül etmediği toplumsal dönemleri (klasik Roma ya da geç kapitalizm) tanımlamak için son derece uygundur. Therborn'un argümanı, 'doğal kişilere' uygulanabilir ama, 'tüzel kişiler' durumunda nasıl uygulanacağının gösterilmesi gerekmektedir. Daha sonra, korporatif yapıların oluşumunun çağırma tarafından yapılıp yapılmaması gerektiği sorulabilir. Üçüncü olarak, ideoloji her zaman kişileri kurmaz, onları bozabilir de. Örneğin, kocanın himayesine girme yasası, kadın evliliğe adımını attığında, onun kişilik haklarını askıya almaktaydı. Bu durumda ideolojilerin işlevinin, kişileri kişi olmayanlardan ayırt etme olduğunu söylemek daha uygun olacaktır (örneğin, çocuklar, evli kadınlar, köleler ve yabancılar). Bu yorumlar, öznelerin bir bedene ihtiyacı olup olmadığına ve aslında bedenin ne olduğuna ilişkin geleneksel felsefi sorunu gündeme getirir. Özne/beden birliğinin bu çeşitlemeleri daha da uzatılabilir. Ortaçağ siyasi düşüncesinde, kralların siyasi ve tinsel konumlarını yansıtan iki bedenleri vardı. Buna karşılık, korporasyonlar tüzel kişiliklere, ama kurgusal bedenlere sahiptiler; köleler ise, bedene sahiptiler, ama kişi değillerdi.

Bir kimse, ideolojinin nasıl kolektif failleri kurduğu sorununu bir kenarda bırakarak ve Therborn'un ideoloji kuramının insan öznesi ile ilgili olduğuna gönderme yapan çerçevesini benimseyerek, öznenin ideolojilerinin sınıflandırmasını yapmak üzere başlattığı şeyin mantığını kabul edebilir ve yine de açıklamayı, bir şekilde, eksik ve bulanık bulabilir. Çünkü Therborn bedenin ve öznenin birliğini sorgulamadan kabul ediyormuş gibi görünmektedir. Örneğin, tıbbi ideolojiler olan hastalık kuramlarının kendisinin çağırma modeline nasıl uyduğu üzerinde düşünmemektedir. Foucault'nun bizlere hatırlattığı üzere, tıbbi sınıflandırıcı şemaların çok büyük siyasi önemleri vardır. Ama

bunlar, hastalıkları, bedenleri ya da kişileri mi işaret eder? Hastalıklar, hasta davranışlar ve sapmalar üzerine bu tartışma, nihayetinde, bireyin ahlaki sorumluluğu ve dolayısıyla da davranışın 'güdüleri' ve 'nedenleri' problemine gelip dayanır. Ancak, örneğin, Therborn'un kategorileştirmesindeki 'güdülerle ilgili sözcük dağarcığıyla' ilgili sosyolojik nosyonun nereye yerleştirileceğini bilmek zordur. Bu tür sözcük dağarcıkları, kesinlikle 'her şeyi kapsayan-varoluşsal ideolojilerin' unsurları değildir; çünkü kişileri, dünyanın üyeleri olarak bir yere yerleştirmezler; sadece neyin kabul edilebilir davranış sayılacağını belirlerler. Bu, öznenin ideolojilerinin sınıflandırılmasına ilişkin başka bir meseleyi gündeme getirir: onun tablosunda 1 ve 4 ile 2 ve 3 kutuları arasında net olmayan ama önemli örtüşmeler var gibi görünüyor. Örneğin, bir kabileye (kapsayıcı-tarihsel) üyeliğin, kabileler sistemine (konumsal-tarihsel) üyelikten neden önemli ölçüde farklı olduğu açık değildir.

Therborn'un ideolojiye yaklaşımı ideolojik inançların yanlışlığı sorunundan olanaklılık sorununa önemli bir geçişe işaret eder —öznenin inşasının olanakları nelerdir? Therborn'un çalışması, tıpkı bizim *The Dominant Ideology Thesis* çalışmamız gibi, meşruiyet ve eklemlenme sorunları ile daha az ilgilidir, ama daha fazla olanaklılık sorusuyla ilgilidir. Ancak, sormadığı şudur: olanaklı olanı kurarken, onların aygıtlarındaki verili farklılıklar göz önüne alındığında, ideolojik sistemlerin etkinliğinde ne gibi çeşitlemeler söz konusudur? Kitabın adı düşünüldüğünde böyle bir ihmal gariptir. Bunun bir sonucu olarak, ideolojinin gücünün gerçekte ne olduğu asla belirtik kılınmaz. Therborn için açık olan, ideolojinin çok önemli bir toplumsal güç olduğudur. Kendisinin de gösterdiği gibi, burada kesinlikle Althusserci bir iz vardır. Aslında, onun kavramsallaştırması neredeyse Althusser'in sözcükleriyle tanımlanabilirdi: 'İnsan toplumları, kendi tarihsel solunumları ve yaşamları için vazgeçil-

mez bir unsur ve atmosfer olarak ideoloji salgılarlar'[6] ve daha özel olarak, 'eğer insanlar, varoluş koşullarının taleplerini karşılayabilmek için, biçimlendirilmek, dönüştürülmek ve donatılmak zorundalarsa, ideoloji (kitlesel bir temsiller sistemi olarak) bütün toplumlar için vazgeçilmezdir'.[7] Ancak Therborn'un kullandığı çağırma kavramı, Althusser'in kavramının değiştirilmiş halidir. Bu haliyle kavram, geleneksel yapısal-işlevsel sosyolojik rol kuramına kendi kabul ettiğinden bile daha yakın hale gelir. Yinelemek gerekirse, Therborn bu paralelliği tartışır, ama bunu kısaca ve sosyolojinin içerisinden gelen eleştirel güncel açıklamalara pek aldırış etmeden yapar.

Dolayısıyla, çağırma olarak, insan öznelliğini kuran şey olarak genel ideoloji kuramı sadece Althusser'den değil, aynı zamanda Parsons'dan da yansımalar taşır. Ayrıca, bu iki yazar tarafından sıklıkla yöneltilen eleştirilere de maruz kalır: anlattıkları şeyler, arzu edilmeyen bir işlevselciliği beyan eder. Özellikle Parsons, toplumsal ihtiyaçları tespit etme ve sonrasında belli toplumsal pratikleri söz konusu pratiklerin bu ihtiyaçlara hizmet etme tarzına referansla açıklama stratejisini benimser.

Aynı işlevselci açıklama sınıfsal ideolojileri tanımlamakta da kullanılır. Therborn'un iddia ettiği gibi bu ideolojilerin bir üretim biçiminin zorunlu koşullarının kuramsal bir belirlemesinden türetilmesi gerekir: 'hangi ideolojilerin feodal, burjuva, proleter, küçük burjuva vs. olduğunun kuramsal olarak belirlenmesi gerekmektedir; soru yalnızca tarihsel veya sosyolojik tümevarım ile yanıtlanamaz' (s. 54-55). Böyle bir belirleme, 'bir sınıfın ekonomik açıdan tanımlanmış kendi rollerini hayata geçirmeleri için zorunlu minimum tabi olma-yeterlilik' koşullarını bulmak demektir (s. 55). Therborn'un sınıfsal ideolojiler açıkla-

---

[6] Louis Althusser, *For Marx*, Londra 1969, s. 232.

[7] A.g.e., s. 35.

ması ile ilgili başat sorun, işlevsel olarak zorunlu birtakım ideolojileri neden seçtiğini yeterince açıklamamasından kaynaklanmaktadır ve de ideolojik çağırmalara dair kendi listeleri, ne kuramsal ne de ampirik olarak yeterince temellendirilmiştir. Örneğin, kapitalist sınıf ideolojilerini belirlerken, burjuva sınıfının ego-ideolojilerinin 'bireysel başarı' (s. 57) gerektirdiğini açıklamaksızın, en azından bir tane gelişmiş kapitalist ekonomiyle çelişen bir önerme ortaya atar. Kapitalist yöneticilerinin arasında kurumsal-kolektif bir yönelim olan Japonya, tipik burjuva çağırmasının örneğidir. Ayrıca, Therborn'un 'işçi sınıfı ideolojisinin çalışmaya, fiziksel kahramanlık da dâhil olmak üzere kol emeğine, sertliğe, dayanıklılığa ve beceriklilige yönelimi içerdiği' (s. 59) iddiası, mesleki yapıdaki değişiklikler göz önünde bulundurulduğunda, geç kapitalizmle uyuşmaz. Geç kapitalizm hem kol emeğinin dışında oldukça büyük bir proletarya sınıfı yarattı hem de pek çok kadına ücretli ekonomik rol kazandırdı.

İşlevselci argümanın istenmeyen bu biçimi tarafından ortaya konulan zorluklar, elbette, sınıf mücadelesinin rolüne ilişkin olarak son dönem (ve geçmişteki) Marksist tartışmalar tarafından yapılanlara benzemektedir. Önceki Althusserci formülasyonlar, içerisinde üretim biçiminin toplumsal pratiklerinin biçimini belirlediği yolu vurgulamıştır; üretim biçimi çeşitli türlerdeki pratikler tarafından sağlanan varoluşun koşullarına ve gereksinimlerine sahiptir. Marksizm içerisinden bu tür argümanlarla, özellikle Marksist kuramda sınıf mücadelesinin süregiden merkeziliğiyle ilgili zorluk, üretim biçiminin gereksinimlerinden bağımsız olarak ortaya çıkmış sınıf mücadelelerine hiç yer bırakmamasıdır.

Therborn, kendi işlevselci analizinin getirdiği bazı sorunlardan, ideolojiyi açık-uçlu bir kavram haline getirerek, ideolojik mücadelenin önemine vurgu yaparak ve ideolojik biçimler içerisindeki çelişkileri göstererek kaçınmaya çalışır. Tartışmaya

olumsallık unsurunu katar; bu unsur, içerisinde öznenin ideolojiyi, ideolojinin de özneyi oluşturduğu işlevsel halkanın bir türü olarak ideoloji analizini olanaklı kılar ve bu nedenle tartışma için çok önemlidir. Bu olumsallık pek çok şekilde gösterilebilir. Örneğin, ideolojiler homojen özellikler yaratmak üzere, hedefe kilitlenmiş biçimde işleyen, birbiçimli sonuçlar doğurmaz. Bir dizi çelişen ideolojilerin kesişiminde yer alabilen öznenin bu düzeyinde, farklı öznellikler —örneğin, işçi, koca veya Protestan— tahakküm için yarışabilirler. Buna ilaveten, çelişkiler barındırma, gerçekte, ideoloji kavramının kendisine içkin olabilir. Bu nedenle, Therborn için, öznelliğin yaratılması aslında iki süreci içerir: rolünün tikel tanımına özneyi tabi kılmak ve onu bu rol için yeterli kılmak. Herhangi bir toplumsal örgütlenmenin yeniden üretimi, tabi olma ve yeterlilik arasında temel bir mütekabiliyeti gerektirir. Ancak, bu ikisi arasında yapısal bir çatışma olasılığı da vardır. Örneğin, 'yeterliliğin yeni türlerine gereksinim duyulabilir ve tabi olmanın geleneksel formlarıyla uyuşmayan yeni beceriler sağlanabilir' (s. 17).

Tekrar etmek gerekirse, düzgün işleyen her ideoloji, toplumsal mücadeleler tarafından kesintiye uğratılabilir. Bağımlı sınıflar söz konusu olduğunda, alternatif ideolojiler ideolojik temeli ve nihayetinde de sınıf mücadelesini sağlarlar. Ancak, burada Therborn'un açıklamasındaki sıkıntı, alternatif ideolojilere dair kuramsal, ikna edici bir tartışma sunmamasıdır. Bu farklı ideolojiler, farklılıklar üreten konumsal ideolojilerin mantıksal olarak kaçınılmaz sonucu olarak görülürler. Ama nasıl sağlandıklarına ve toplumsal mücadelelerdeki etkilerine dair sosyolojik bir açıklama yoktur.

Ayrıca Therborn, ideolojilerin çeşitli ve çelişkili olduğunu vurgulamakta çok haklıdır. Sabit bir birliğe ve tutarlılığa sahip olmayan tek şey, çağrılan ve çağıran özneler değildir. İdeolojilerin kendisi de aynı derecede çok yönlüdür. Analitik amaçlar

açısından farklı ideolojiler, kendi kaynaklarına, konularına, içeriklerine veya çağrılan öznelerine göre tanımlanabilirler. Ama devam eden çağırma sürecinde, bir ideolojiyi diğerinden veya ideolojinin bir öğesini onun bütününden ayıran doğal hiçbir sınır, doğal hiçbir ölçüt yoktur. Özel olarak bugünün açık, karmaşık ve farklı ideolojilere sahip toplumları, 'yalnızca bir arada bulunup, rekabet edip çarpışmakla kalmaz, aynı zamanda örtüşür, birbirini etkiler ve kirletir', diye tanımlanır (s. 79).

Belirlenimsizliğin İkilemleri

Olumsallık, elbette, bir belirlenimsizliğe yol açar. Bu da, genel olarak uygulanabilir ideolojik mücadele hakkında pek fazla şey söylemeyi zorlaştırır. Therborn'un ideolojinin genel bir kuramı olabileceğine olan inancına karşın, yine de, çeşitli içerikleriyle, özellikle de yarattığı farklı etkileriyle, kapitalist sistem içerisinde bile ideolojiler olduğu konusunda mantıklı bir şekilde ısrar eder. Örneğin, milliyetçiliğin bu noktada ilginç bir örnek olduğunu fark etmiştir. Milliyetçilik, sayısız çelişki barındıran, ama görünüşe göre düz bir ideolojik söylemdir. Therborn, burjuva devrimleri ile milliyetçilik arasındaki tarihsel bağıntıya dikkat çeker: 'milliyetçilik, hanedanın ve/veya sömürgeci gücün karşısına belli bir bölgede yaşayan ve hukuki anlamda özgür ve eşit yurttaşların oluşturduğu bir devleti koyan mücadeleye ilişkin bir ideoloji sağlayarak burjuva devrimiyle ilintili hale gelmiştir' (s. 69). Ancak burjuva ideolojisi karmaşık ve tutarsızdır; çünkü milliyetçilik, rekabetçi bireyciliğe ve pazar rasyonalitesine burjuva bağlılığının işaret ettiği enternasyonalizmle (kozmopolitanizmle) kavgalı görünebilir (s. 69). Ayrıca Therborn, milliyetçiliği, 'egemen sınıfın meşruiyet formüllerinden birisi' olarak görür (s. 69). Bu formül, belirsiz sonuçlar üretir, bazen bağımlı sınıfları, 'milli çıkar' yarışına yöneltir ve hâkim grupları destekler,

bazen de mücadelenin 'ulusal-halksal geleneğini' şekillendirmedeki yerini alır. (s. 70).

Bu argümanı kabul ediyor ve pek çok modern Marksistin iddia ettiğinin aksine, milliyetçiliğin geç kapitalizmin egemen ideolojisinin kolay kolay kabullenilmeyecek bir parçasını nitelediğini, en azından İngiltere için, öne sürüyoruz. Her ne kadar kapitalizm ulus-devletler içerisinde gelişmiş olsa ve hâlâ önemli bir ulusal yönelim barındırsa da, geç kapitalizm ulusları aşan önemli bir karaktere de sahiptir. Bunun anlamı, milliyetçiliğin bir burjuva ideolojisi olarak statüsünün bulanık olmasıdır. Dolayısıyla, kapitalizm içerisindeki ve ulusal ve uluslararası düzeylerde ilgili sınıfsal fraksiyonlar içerisindeki farklı ekonomik çıkarlar, egemen ideoloji içerisinde çelişik konumlar yaratmıştır. Milliyetçiliğin bağımlı sınıflar üzerinde etkili olması da oldukça çelişkili bir durumdur. Bir yandan, milliyetçilik çoğunlukla popüler karşıt-ideolojinin bir parçasını oluşturmuştur. Hobsbawm'ın[8] ikna edici bir şekilde bizlere hatırlattığı gibi, vatanseverliğin ve işçi sınıfının bilincinin kombinasyonu, tarihsel olarak, radikal toplumsal bir dönüşümün güçlü bir faili olmuştur: İkinci Dünya Savaşı sonrasında ve Chartist dönemin ilk yıllarında İngiltere'de olduğu gibi. Son yıllarda, milliyetçilik solun siyasi programını da etkilemiştir. Özellikle Avrupa Ekonomik Topluluğu ile ilgili politikalarda ve tekelci sermayeye karşı halkın çıkarını korumak için dışarıdan gelen sermayenin hareketini kısıtlayacak dayatmalar tasarlanmıştır. Öte yandan, bizim milliyetçiliğin dış tehditlere ve özellikle de savaşa karşı bir yanıt olarak, görünüşte tekleştirici etkisini dikkate almamız gerekmektedir. 'Falkland Adaları Krizi' tabii ki bu konuda örnek olarak verilebilir. Ancak, Falkland meselesi muhafazakâr, aşırı milliyetçi sembollerin arkasında toplumun geniş bir kesimini hare-

---

[8] Eric Hobsbawm, 'Falklands Fallout', *Marxism Today*, Ocak 1983.

kete geçirmişken; vatanseverliğin umutsuzluk, apati ve bozgunculuk gibi popüler ruh hallerini değiştirebilmesi pek olası değildir.[9] Bu tür epizodik, yani parçalı, süreksiz sosyo-dramalar, uzun vadede etkileri olan ideolojilerin oluşumunda çok küçük etkilere sahiptirler. Hobsbawm'ın belli dönemlerde işçi sınıfının radikalizmi ve vatansever ulusalcılık arasındaki tarihsel yakınlık örneğine ek olarak, çeper bölgelerdeki —örneğin, Galler ve İskoçya— çeper milliyetçiliğinin ulus-devlet için bölücü sonuçları olduğunu ve bunun hâkim ideoloji olarak, özellikle de burjuva ideolojisi olarak görülmemesini belirtelim.

Buradaki konu, kapsayıcı tarihsel ideolojilerin temel ideolojik formunun, daha özel olarak milliyetçiliğe daha yakın biçiminin bile, ideolojik mücadelenin sonucunu tahmin etmede herhangi bir açıklama gücüne sahip olmamasıyla ilgilidir. Burada, ideolojinin olumsallıklarına yer bırakmayan genel bir belirli analiz ile genel iddialara yer veren belirsiz bir analiz arasında bir ikilem olduğu açıkça görülmektedir. Kitabımızda, ideolojinin kapitalist ekonomik etkinlikle ilişkisinin olumsallığını, rastlantısallığını göstermeye çalıştık.

Kapitalist üretim biçiminin ideolojik üstyapıların müthiş çeşitliliğiyle bir arada varolabildiği ampirik olarak görülebilir. Dini ideolojilerde, Fransa'da Katoliklik, Hollanda'da Protestanlık, Amerika'da 'sivil din' ve Körfez Ülkelerinde İslam vardır. Hukuki sistemlerde, Weber tarafından dile getirilen tarihsel sorun, yani İngiltere'de hakim kararlarına dayanan hukuk ve Almanya'da da formel hukuk kapitalizmle uyumluydu. Politikada faşizmden liberal demokrasiye dek çeşitli siyasi sistemler, kapitalizmle birlikte gelişmiştir. Dolayısıyla, aynı kapitalist temeli paylaşan toplumsal biçimler, farklı ideolojik sistemlerin çeşitliliğini gösterir. Bu bakış açısından, ideolojinin belli tarihsel koşul-

[9] A.g.e., s. 19.

lar altında sınıfların birliğine veya ekonomik örgütlere (aile örgütleri ve feodalizmde cinsellik üzerine Katolik öğretisi) katkıda bulunduğunu tartışabilmek mümkünken, böyle tikel gözlemlerden genel sonuçlar türetmek zordur. Ancak, toplumsal biçim düzeyinde, ideolojinin daima hem içerik hem de işlev bakımından çeşitli ve olumsal olduğu sonucunu çıkarmanın, durumu abartmak olduğu söylenebilir.

Bu çeşitliliklerin bir üretim biçiminin varoluş koşullarının temel gereksinimleri tarafından belirlenen bazı sınırları olması gerektiği, bariz itirazlardan birisidir. Ancak, kapitalizmin ideolojik gereklilikleri, diğer biçimlere göre olağandışı görünür. *The Dominant Ideology Thesis* kitabımızda, insanların ekonomik ve siyasi tabiyetlerinin ideolojik eklemlenmeyi giderek daha fazla gereksiz kılarken, ideolojik aygıtın geç kapitalizmde olağanüstü derecede genişlemesinin yarattığı paradoksa değindik. İdeolojik çeşitliliğin, geç kapitalizmin gelişimiyle artış göstermesinin iki sebebi olduğuna inanıyoruz: (1) günlük yaşamın 'sıradan zorlaması' işçinin bağımlılığı için yeterlidir ve (2) egemen bir ideoloji için ekonomik koşul bulunmamaktadır. Kısacası, kapitalizm, başka herhangi bir üretim biçiminden daha iyi bir şekilde olumsallığa tolerans gösterebilir.

Üretim biçimi belki de bazı geniş parametreleri kuran, ideolojik çeşitliliğin sınırlarını belirleyen şey olarak önemsenmelidir. Örneğin, erken kapitalizmde üretim ilişkileri, özel mülkiyet ve ekonomik sözleşmelerin bağlayıcılığı konularında bazı yasal desteklere ihtiyaç duyar. Ama bunlar hukuk sistemlerinin çeşitliliği tarafından garanti altına alınabilir. Toplumsal formasyon düzeyinde ideoloji, Weber'in ardından, kapitalist kültürün gelişimine katkısı olsa da olmasa da (Protestan ahlakı tezi), yalnızca, tarihsel olarak belirli, önceden varolan ideolojiler açısından incelenebilir. İdeoloji, sınıfları sadece birleştirmez; o, daha ziyade, ortak edimde bulunmanın bir 'kaynağıdır'. Örneğin,

Marx'ın belirttiği gibi,[10] feodalizme karşı bireyciliği harekete geçirmiş burjuvazi, kapitalist egemenliği karşı muhalif gruplar tarafından kullanılan 'sivil özgürlükleri' bulur. Dolayısıyla, bireycilik politik mücadelenin bir kaynağı olarak görülmelidir. Ayrıca, daha önce tartıştığımız gibi, bireycilik biçimindeki ideoloji, kapitalist topluma özel biçimini verme konusunda gerçekten etkin olabilir. Ancak zorunlu olarak bu işleve sahip değildir.

Bu tartışmadan şu sonuç çıkmaktadır: Marksistlerin ideolojinin yerleştirildiği soyutlama düzeyini belirtmeleri gerekir. İdeoloji ekonomik temelin varoluşunun zorunlu bir koşulu değildir. Ve toplumsal formasyon düzeyinde sınıf mücadelesi, siyasi çatışmalar, etnik bileşim, devletin gelişiminin doğası, vb., ideolojinin çeşitlenen rolünü ve içeriğini belirler. Farklı toplumlar için ideolojinin içeriğini ve işlevlerini belirtecek genel bir kuram yoktur. Bir ideolojinin etkinliği ideolojinin salt varlığından tamamen ayrı bir meseledir. İdeolojik aktarım aygıtlarının etkileri değişkendir (işçi sınıfındaki siyasi eğitim düzeyine, sınıf örgütlenmesi seviyesine, işçi sınıfının radikalizm geleneğinin varlığına, vb., bağlıdır). Marksizmde, DİA'ların ve sınıf bilincini, özellikle kurumsal bilinci belirleyen diğer toplumsallaştırıcı kurumların kapasitesi, çokça abartılmıştır.

Therborn tarafından ima edildiği haliyle, toplumların ideolojik destek seviyesine ihtiyaç duymaları, her durumda pek net değildir. Foucault'nun söylediği gibi, bireyselleşme, inşa ve bireylerin disiplini, düzenleyici pratikler ve kurumlar (panoptikonculuk) tarafından güvence altına alınır. Bu kurumlarda, birey kişiler payına, öznel bilince ihtiyaç yoktur.

Argümanımız bizi, Therborn'un ideolojinin önemini abarttığı noktasına götürmektedir. Bu abartı en çok onun, öznellikleri

---

[10] Karl Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', *Surveys from Exile*, Harmondsworth 1974.

kuran ideoloji görüşünde göze çarpar. Biz çok daha belirsiz bir yaklaşımı savunmaktayız: ideolojinin, bazı zamanlarda, bazı toplumsal olgular üzerinde, nedensel olarak önemli etkileri vardır. Örneğin, *The Dominant Ideology Thesis* adlı kitabımızda göstermeye çalıştığımız gibi, ideoloji, genel olarak bağımlı sınıfları eklemlemeye yönelik olarak işlemez. Benzer şekilde, ideolojinin, herhangi bir ekonomik pratiğin biçimlendirilmesinde ve muhafaza edilmesinde rolü olabilir de olmayabilir de. Ya da—Therborn tarafından geliştirilen görüşü benimsersek—ideolojinin rolünün öznellikleri kurmak olduğu neden varsayılmalıdır? Gene, öznellikler olumsal olarak sadece ideoloji tarafından neden biçimlendirilmemiş olsun ve neden öznellikler başka yollardan etkin bir biçimde yaratılmamış olsun?

Biz, Therborn'un yeterince belirlenmezci [endeterminist] olmadığına inanıyoruz. Therborn, determinizmin çok farklı Marksist ve sosyolojik türleriyle ittifak halinde gibi de görünüyor. Elbette biz, belirlenimsizliğin hiçbir sınırı olmadığını söylemek istemiyoruz. Bu, anlamsız deneyciliğin savunduğu görüştür. Her ne kadar, *The Dominant Ideology Thesis*'de İngiltere için olası bir çözüm önermiş olsak da, takdir edersiniz ki, bir eleştiri makalesinin kapsamında, bu sınırların ne olduğu sorununu ele almaya girişemeyiz. Therborn, ideoloji alanını onun pek çok katılıklarından kurtaran mükemmel bir makale yazmıştır. Ancak, özetlersek, konuşulabilecek pek çok meseleye daha fazla yer ayırmasını isterdik; özellikle, öznelliklerin örtülü işlevselciliğinin ideolojinin olumsal nitelikleriyle olan ilişkisine, ekonominin açık rolüne ve sınıf tarafından, sınıfsal olmayan ideolojilerin üst-belirlenim mekanizmaları üzerine daha fazla şey söylemesini arzulardık.

8
ÖZNELLİK ÜZERİNE YENİ SORULAR

Göran Therborn

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner'ın *The Dominant Ideology Thesis*[1] adlı kitapları, her şeyden önce bir avcılık serüveninin hikâyesidir. Bu hikâye, yazarların 'egemen ideoloji tezi' olarak adlandırdıkları vahşi bir hayvanın izini nasıl sürdükleri ve sonunda onu nasıl öldürdükleri ile ilişkilidir. Bu başarı öyküsünü değerlendirirken yerden tasarruf etmek amacıyla vahşi hayvana bundan böyle EİT, onu öldürenlere de AHT diyeceğim. Eser, her ne kadar bazen sosyolojinin sarsıcı tonlarında anlatılsa da, büyüleyici bir hikâyedir. Ben de bir eleştirmen olarak zevkle okudum. Maalesef eleştiri yazılarında, eleştirmenin aldığı zevk veya hoşnutsuzluğa ya da kendi parlak fikirlerine fazlaca yer vermek yaygın bir tutum haline geldi. Bu durumda, zavallı okuyucu, eleştiriye kaynaklık eden asıl konu hakkında karanlıkta bırakılır. Dolayısıyla, değerlendirmeye başlamadan önce, yazarların kendi adlarına konuşmalarına izin vermemiz gerekiyor.

---

[1] Londra 1980.

AHT'ye göre: 'Habermas, Marcuse, Miliband ve Poulantzas gibi Marksistler arasında, çağdaş kapitalist toplumlarda güçlü, etkin ve egemen bir ideolojinin söz konusu olduğuna ve bu egemen ideolojinin işçi sınıfının kapitalizmi kabullenmesine neden olduğuna dair bir görüş birliği vardır. Bizim kitabımız da bu egemen ideoloji teziyle ilgilidir' (s. 1). AHT 'ideolojiyi', zorunlu yanlışlık ya da yanıltıcı içerik varsayımında bulunmaksızın 'inançlarla' bir tutmaktadır (s. 188). Yazarların argümanı, eleştirdikleri ve reddettikleri kuramları gözden geçirdikleri iki bölümle başlıyor. İlki, üç Marksist yazara, Gramsci, Habermas ve Althusser'e odaklanıyor; ikincisi ise, sosyolojik 'ortak kültür kuramlarını', özellikle de Talcott Parsons'ın ve ondan etkilenenlerin çalışmalarını ele alıyor. AHT, neo-Marksistlerin EİT'nin ve sosyolojik ortak kültür kuramının toplumsal düzen açıklamalarında 'kayda değer benzerlikler' olduğu fikrini benimsiyor. Modern Marksistler gibi Parsons ve diğerlerinin de, toplumların normatif entegrasyonuna odaklanmaya eğilimli oldukları ve böylelikle Durkheim ve Weber'deki ve hatta Marx'taki klasik toplum kuramının merkezinde bulunan (normatif olmayan) sınırlılığa yapılan vurgudan ayrıldıkları iddia ediliyor.

Tarihsel Argümanlar

Sonra, kitabın ana kısmında ortaçağ feodalizmine, 19. yüzyıl İngiltere'sindeki erken dönem endüstriyel kapitalizme ve İkinci Dünya Savaşı sonrası İngiltere'nin geç kapitalizmine birer bölüm ayrılıyor. Aralara dağıtılan tarihsel referansların—üçüncü bölümde sosyolojik—çokluğuyla, AHT, EİT'nin yanlış bir kuram olduğunu öne sürüyor. Buna göre, feodalizmde din, köylülüğün başarıyla eklemlenmesi sonucunu doğuran egemen bir ideoloji değildi (s. 94); daha ziyade, 'toprak sahibi feodal sınıf arasında feodalizmin ekonomik koşullarının işlemesinde yardımcı sonuçları olan, egemen bir dini bir ideolojiydi (s. 93). Ve

bu, büyük ölçüde Katolik aile ahlakının toprak mirası düzenlemesine katkısı aracılığıyla gerçekleşmişti. Erken dönem İngiliz kapitalizmi, felsefi radikalizmin sağladığı yeni egemen burjuva ideolojisinin gelişimini yaşadı. Bu yeni egemen ideoloji, 'gelenekçi' ve bu gelenekçiliğin toplumsal ve siyasi otoriteye ilişkin yaptırımlarını, doğal hukuka göndermede bulunmak suretiyle tahrip etti (s. 96). Ancak, AHT burjuva ideolojisinin her zaman büyük ölçüde işçi sınıfı kültürüne ve ideolojisine nüfuz etmediğini en önemli görüşleri olarak vurguluyor. Feodalizmde ve erken dönem kapitalizmde, görece daha açık bir şekilde tanınabilir, hiçbir zaman tamamen tekleşmiş olmasa da, egemen sınıfa eklemlenmiş egemen bir ideoloji vardı ama, ideolojik aktarım araçlarının zayıflığı, alt sınıfları bozulmamış olarak bıraktı. Ancak geç kapitalizmde bu durum tersine döndü. İletim daha etkindi ama 'önceki dönemlerin sınırlı ideolojik birliği çöktü' (s. 156). Devlet-müdahaleci refah kapitalizmi ve büyük şirketler tarafından sendikal ve bireysel işçi haklarının verilmesi, egemen burjuva ideolojisinin ve egemen sınıfın farklı fraksiyonları nezdindeki sınırlı egemenliğinin içsel tutarsızlığını gösterir. AHT, 'geç kapitalizmin ideolojisiz işlediği' sonucuna varıyor ve Max Weber'in iktisadi sosyolojisine ve Marx'ın bir ifadesine yaslanarak, 'kapitalist toplumların tutarlılığının, ekonomik ilişkilerin zoruyla üretildiğini' söylüyor (s. 165). Kendi konumlarını şöyle açıklıyorlar:

> Sistem entegrasyonunun normatif olmayan boyutu, ortak değerler olsun ya da olmasın, toplumun tutarlılığının temelini sağlar. Toplumsal entegrasyon ve sistem entegrasyonu bağımsız olarak farklılaşabilir. Toplumsal sınıflar, farklı ve çatışan ideolojilere sahiptirler ama buna rağmen, nesnel toplumsal ilişkiler ağıyla birbirlerine bağlanmışlardır. (s. 168)

Bu, çok önemli bir konu üzerine çok ciddi bir eserdir: bizim toplumsal düzen ve toplumsal egemenlik anlayışlarımıza değerli

bir katkıda bulunuyor, ki bu iki şey maalesef insanlık tarihinde aynı anlama gelmektedir. AHT'den , benim *The Ideology of Power and the Power of Ideology* kitabımın eleştirisini yapmaları da istendiğinden, bu kitabın *The Dominant Ideology Thesis* ile yakın düştüğü noktaları ortaya koymak ilginç olabilir. İki kitap da aynı yıl içinde okura ulaştı, kısmen aynı sorunlara işaret ediyorlardı ama birbirinden habersiz, çok farklı düşünsel, siyasi ve ulusal arka planların ürünleriydiler. Her ikisi de, mevcut düzenin/tahakkümün, önemli ölçüde, yönetilenlerde, yönetenlerin böyle bir hakka sahip olduğuna duyulan inanç nedeniyle sürmediğini öne sürer. Yine her ikisi de normatif olmayan sınırlılığın hayati önemini, yani farklı sınıfların aynı ideolojiyle farklı ilişkilerini ve çoğu ideolojideki tutarlılık eksikliğini vurgular. Her iki eser de diğerindeki bilgiden yararlanmış ve ondan istifade etmiş olabilir. Önermelerimin ve kavramsal ayrımlarımın çoğu, AHT'nin topladığı ampirik okumalarla ve bunları tartışmaya dahil etmeleriyle, daha verimli, belirgin ve güçlü olabilir. Onların açımlamaları, benim kitabımda geliştirdiğim analitik araç parçalarıyla muhtemelen netleşmiş ve keskinleşmiştir. Ancak, kısmi kesişmelere rağmen, *EİT* ve *İktidarın İdeolojisi* temelde farklıdır. En azından bir bağlamda zıttırlar. Benim kitabım, ideolojinin ve iktidarın karmaşık ilişkilerini anlamanın yeni araçlarını geliştirmek için yapıcı bir çaba içindeyken, *EİT* çoğunlukla yıkıcı bir çalışmadır. Bu, sadece yazarların yıkma peşinde olmasından daha fazlasını anlatan bir durumdur. Kitap ideoloji hakkında sessizliğe çağrı ile son bulur: 'Aslolan, daima, insanların yaşamlarını şekillendiren iktisadi ve siyasi güçleri anlamak olduğundan, ideoloji üzerine son yıllarda çok şey söylenmiştir' (s. 191). Bu cümle iki iddiayı ima eder gibi görünüyor: AHT'nin ideoloji hakkında söylenecek her şeyi, en azından yakın bir gelecek için söylediklerini ve bütün pratik amaçlar düşünüldüğünde, ideolojinin insanların yaşamlarını şekillendiren iktisadi

ve siyasi güçlerle bir ilgisi olmadığını. Şimdi bu iddiaların ağırlıklarını sınayalım.

Eğer *EİT*'nin yayımlanmasıyla ideoloji hakkında yeteri kadar şey söylenmiş olsaydı, EİT hakkında da yeterince şeyin söylenmiş olması gerekirdi. AHT'nin kitapta izini sürdükleri şey budur ve pek çok okuyucunun, ilk okumanın ardından bile fark edeceği üzere, yazarların sayısız salvolarından bazıları hedefi vurmuştur. Ama sakladığı şey, Sosyoloji Personel Odasının duvarında asılı olan hayvan nedir? Bunu söylemek pek kolay değildir. EİT adını, tetik çekilmeden hemen önce, yalnızca katillerinden alır.

EİT'in ikinci ve daha dikkatli bir okuması, kitabın tuhaf yapısını açığa çıkartır. İlk önce, EİT bir sürü Marksist kuramcıya yapılan genel göndermelerle tanımlanır, sonra bir dizi argümanla çürütülür. Bu argümanlar, AHT'nin ideolojinin feodal toplum ile erken ve geç dönem kapitalizmde nasıl bir işlev gördüğüne ilişkin nosyonlarla ilgilidir (AHT, bu nosyonların yanlış olduğunu düşünmektedir). Bu prosedür sistematik bir tanıtlama girişiminde bulunmaksızın feodal ve kapitalist ideolojinin eleştirilen nosyonlarının EİT'ye vücut veren yazarlara ait nosyonlar olduğunu varsayar. *EİT* bir dizi gönderme içerir ama yazarların argümanı açısından çok önemli olan göndermelere rastlanmamaktadır. Akademik bir tartışmanın alışılageldik ve saygı duyulan prosedürü, ilk önce incelenen ve eleştirilen şeyin net bir resmini sunmaktır, sonra analiz edilen nesnenin mantıksal tutarsızlığını göstermek veya ampirik yetersizliğini ya da yanlışlığını, aleyhte bitakım kanıtlar sunarak, ortaya koymaktır. Ancak bazı sebeplerden ötürü AHT tamamen başka bir yol seçmiştir. Eleştirilen EİT, ilk başta üç farklı şekilde tanımlanmıştır. Sonra yazarlar, bu tanımın üç nesnesinden birisi üzerinde şüpheleri alabildiğine toplamak için bilgilerini bir araya getirirler. Sonuç, EİT'in, varsayılan üç anlamıyla, ampirik olarak yan-

lış, kuramsal olarak da sağlam temellere dayanmaması olmuştur. Bu, pek çok insana göre, pek de ikna edici bir kanıtlama değildir, ancak bazıları kitabın anti-idealist çıkışını kendisine yakın bulabilir. Yazarlar her ne kadar argümanlarını mantıksal olarak ikna edici bir şekilde sunmakta başarısız olmuş olsalar da, onların görüşlerinin doğru olup olmadığını görmemiz gerekmektedir.

Üç Tanım

AHT'nin önerdiği, EİT'in üç tanımı şöyledir. Birincisine, 'teşhis edilebilir EİT' diyebiliriz. Bu, Habermas, Marcuse, Miliband ve Poulantzas (s. 1) veya Gramsci, Habermas ve Althusser (s. 11) gibi tanınmış düşünürlere referansla tanımlanır. İkinci olarak, EİT'in 'vurgulu tanımı' ile karşılaşırız: 'Bizim argümanımız, modern Marksizmde, üstyapısal unsurların, özellikle de ideolojinin özerk ve nedensel etkililiği üzerine yapılan vurgunun giderek arttığı yolundadır. ... İdeolojiye yapılan bu vurgu, bizim egemen ideoloji tezi olarak adlandırdığımız şeyin savunusu anlamına gelir' (s. 29). Üçüncü ve son tanım, 'inşa edilmiş EİT'tir', bu tanım doğrudan AHT'nin formülasyon konusundaki becerilerinin bir ürünüdür:

> Bu tezin ana unsurları şöyledir:
>
> 1. Egemen bir ideoloji vardır ...
>
> 2. Egemen sınıflar, egemen ideolojinin sonuçlarından 'faydalanırlar' ...
>
> 3. Egemen ideoloji bağımlı sınıfları kapsamaz, onları siyaseten pasif kılar ...
>
> 4. İdeoloji tarafından aktarılan mekanizmalar, kapitalist yapıdaki çelişkilerin üstesinden gelebilmek için yeterince güçlü olmak zorundadır. (s. 29)

Eğer bu tanımlar bir diğeriyle bağlantılı olarak kullanılmak zorundaysa, en azından iki minimal koşulun sağlanması gerekmektedir. Yapının konumlandırılması ve teşhis edilebilir tanımı oluşturan çalışmalardan en azından ayrıştırılması mümkün olmalıdır. Ayrıca, ideolojiye vurgu yapan 'modern Marksist' yazarların AHT'nin ideolojiden anladığı şeyin aynısına gönderme yapmış olmaları gerekir. Aksi takdirde, 'ideoloji vurgusunun' 'egemen ideoloji tezi savunusu' ile tuhaf bir şekilde eşitlenmesinin hiçbir temeli olmazdı. İlk koşul için çok önemli olan şey, AHT'nin kendi inşa tanımlarında verdikleri unsurların üçüncüsü, yani 'egemen ideoloji bağımlı sınıfları [sisteme] eklemler' düşüncesidir. Diğer unsurların hepsi geçersizdir. AHT (1), (2) ve (4) numaralı unsurların, ortaçağ feodalizmine ilişkin olarak daha sonra geliştirecekleri tartışmaya uygun olmadığını açık bir şekilde savunurlar. Hatta AHT burada, inşa tanımının anlamını netleştirmekte bize biraz yardımcı olurlar. AHT, *Alman İdeolojisi*'ndeki muğlak formülasyonlara rağmen Marx ve Engels'i EİT suçlamasından aklarlar, çünkü bu eserde 'ekonomik ve siyasi mücadeleye içerilen' ideolojik bir çatışma da vardı. ... Dolayısıyla, biz, Marx ve Engels'in bir eklemleme kuramını benimsemediğini ileri sürüyoruz' (s. 8). O halde, AHT'nin inşa tanımına göre, 'sınıf mücadelesi nosyonunun ekonomik ve siyasi düzlemler kadar ideolojik düzlemde de geçerli olduğunu' (s. 8) öne sürenlerin EİT'nin savunucuları arasına dâhil edilmemesi gerekir.

AHT, sözünü ettikleri EİT yazarlarının eserlerinde ideolojik sınıf mücadelesi nosyonunun gözden kaybolmuş olduğunu öne sürmeye hiç yanaşmazlar. Ne ki, bu davranışlarının en azından bir sağlam nedeni vardır; konu üzerinde bir an olsun durup düşünmek, böyle bir girişimin verimli bir sonuç vermeyeceğini ortaya çıkaracaktır. Althusser ile başlamak gerekirse, devletin ide-

olojik aygıtları üzerine olan makalesine yaptığı ekte kendi görüşlerini özellikle vurgular:

> Egemen sınıfın sınıf mücadelesinden söz eden herkes, yönetilen sınıfın sınıf mücadelesinden, direnişinden ve başkaldırısından söz eder. İşte bu nedenle DİA'lar genel olarak ideolojinin gerçekleşmesi değildir; egemen sınıf ideolojisinin çatışmadan azade bir şekilde gerçekleştirilmesi de değildir.... Eğer DİA'ların egemen sınıf ideolojisinin zorunlu olarak gerçekleşmesi gereken biçimini ve de egemen sınıf ideolojisinin zorunlu olarak ölçülmesi ve yüzleşilmesi gereken biçimini temsil ettiği doğruysa, ideolojiler DİA'ların içerisine doğmazlar, aksine sınıf mücadelesi içindeki tutamak noktâlarındaki toplumsal sınıflardan, yani onların varoluş koşullarından, pratiklerinden, mücadele deneyimlerinden vb. doğarlar.[2]

Batı Marksizminde İdeoloji

AHT, Gramsci'yi kendi kafalarındaki resme uydurmakta zorlandıklarını dolaylı olarak kabul ederler—diğer durumlardaki zorluklardan sessiz kalmayı tercih ederek kaçınmışlardır. Bir yandan, bize 'Gramsci'nin, hegemonya ve birleştirici ve tekleştirici olarak ideoloji anlayışıyla, büyük ihtimalle diğer kuramcılardan daha fazla çağdaş egemen ideoloji tezine katkıda bulunduğu' anlatılır (s. 14). Diğer yandan, aynı sayfada birkaç satır sonra, 'Gramsci'nin işçi sınıfının tamamen bağımlı kılındığına *Marx'tan daha fazla* inanmadığını'[3] öğreniriz. 'Gramsci idealist değildir... Gerçekte, Gramsci'ye göre, ekonomi birinci derecede önemlidir'. Şüphesiz, bazı okuyucular, Gramsci'nin neden 'Marx'tan daha fazla' EİT grubuna dâhil edildiğini merak edeceklerdir. Aslında, AHT bir yanıt vermeye girişmişti. Grams-

---

[2] Louis Althusser, 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları', bu kitaptaki 5. Bölüm.

[3] Vurgular eklendi.

ci'ye göre, 'bir düzeyde işçi sınıfı bilinci olmasına rağmen, bunun egemen ideolojiye eklemlenmesi ahlaki ve siyasi edilgenlik üretmeye eğilimlidir'; bu süreç ancak kitlesel bir siyasi partinin desteklediği mücadelenin sonucu ile kırılabilir. Bu konudaki başarı ise 'kısmen, partili aydınlara bağlıdır' (s. 15). Yine de, AHT'nin sınıf ve parti veya işçiler ve aydınlar arasındaki farkları abartması makul olmazdı. Gramsci'nin görüşüne göre, 'partiler sınıfların bir başka adıdır,' sınıfların siyasi örgütlenmeleridir: 'bir siyasi partinin bütün üyeleri birer aydın olarak görülmelidir'. Ayrıca, kitlelerin 'anlık hisleri' ve siyaseten 'bilinçli önderlik' arasında niteliksel değil, niceliksel bir fark vardır.[4] Şimdi, Gramsci'nin ahlaki ve siyasi edilgenliğin üretilmesi konusundaki görüşünün, AHT'nin onu, ampirik olarak yanlış, kuramsal olarak da sağlam temellere dayanmayan EİT'e asimile etmesinin haklı bir temele sahip olup olmadığı üzerine düşünelim. Marx'ın şu sözlerinden ötürü, AHT'nin onu şiddetle eleştirdiğini bir kenara not edelim: 'Kapitalist üretimin gelişimi, bir işçi sınıfı meydana getirir. İşçi sınıfı, eğitimle ve gelenek görenekle, üretim biçiminin koşullarını apaçık doğa yasaları olarak görür' (s. 166). Marx onların suçlamalarından kurtulsa bile, EİT'in tanımının içerisine Gramsci'nin dahil edilmesi için çok az sebep vardır.

Habermas'ın ve Marcuse'ün lanetliler listesine girmeye daha müstehak olduklarını kabul etmemiz gerekmektedir. Ama bu, onların ideolojik sınıf mücadelesini reddetmelerinden ziyade, günümüz kapitalizmindeki sınıf mücadelesine dair şüpheleriyle ilgili olduğundan, onları EİT'in vurgulu tanımı ile ilişkili değerlendirmek yerinde olacaktır. Miliband vakası belki de hepsinin içerisinde en basiti ve en doğrudan olanıdır. AHT eğer kendi *yalnız süvari* imgesiyle daha az meşgul olsalardı, Miliband'ı

---

[4] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* Londra 1971, s. 227, 16, 199.

kendi daha makul iddialarının destekleyicileri arasına katabilirlerdi. *Alman İdeolojisi*'ne ve Gramsci'nin hegemonya kavramına veya en azından onun bazı yorumlarına gönderme yapan Miliband şunları yazmıştır:

> Söz konusu olan, 'egemen sınıfın' ideolojik hâkimiyetinin veya bu hakimiyetin etkinliğinin abartılmasıdır... 'Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarının kontrolünü de elinde tutar' sözü, bugün, en az yazıldığı zamanki kadar doğrudur. Ama yalnızca kısmen doğrudur ... 'dolayısıyla, genel olarak konuşmak gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri egemen ideolojiye tabidir'. 'Hegemonya' nosyonunun yarattığı tehlike gibi, bu formülasyonun tehlikesi de, onun 'egemen sınıfın' ideolojik hakimiyetine yönelik çok yönlü ve kalıcı meydan okumanın oldukça yetersiz bir açıklamasına yol açabilmesinde düğümlenmektedir.[5]

Son olarak, Poulantzas'a ve yine onun kendisini nasıl savunduğuna bakalım:

> Ekonomik ilişkilerde bir işçi sınıfı olduğunu söylemek, bu sınıfın ideolojik ve siyasi ilişkilerde özel bir yeri olduğunu zorunlu olarak ima eder, belli ülkelerde ve belli tarihsel dönemlerde bu sınıf kendi sınıf bilincine veya özerk bir siyasi örgüte sahip olmasa bile. Bunun anlamı, böyle durumlarda, her ne kadar yoğun bir şekilde burjuva ideolojisi tarafından kirletilmiş olsa da, sınıfın ekonomik varlığı, hâlâ, burjuva 'söyleminde' yansımasını bulan, maddi siyasi-ideolojik pratiklerle ifade edilir... Elbette, bunu anlamak için bir 'fikirler sistemi' veya tutarlı bir 'söylem' olan ideoloji kavramının tamamıyla yolları ayırmak ve onu maddi pratiklerin biraradalığı olarak anlamak gerek-

---

[5] Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford 1977, s. 53.

mektedir. Bu da, işçi sınıfının 'entegrasyonunu' ileri süren bütün o ideolojileri yalanlar.[6]

İnşa ve Gerçeklik

AHT'nin ilk ve üçüncü tanımları birbirine uymamaktadır. Her ikisi de Batı Marksizminin belli bir geleneğinden gelen Habermas ve Marcuse'ü dışarıda bırakırsak, AHT'nin inşa edilmiş EİT'i, teşhis edilebilir veya tabiri caizse gerçekten mevcut EİTçileri kapsamaz. Ayrıca, AHT'nin ikincisine karşı gösterdiği kanıtın, teşhis edilebilir EİT'çiler tarafından geliştirilen önermelerin doğrudan onaylaması veya onlarla tamamen uyumlu olması, teşhis ve inşa tanımları arasındaki bu uyumsuzluğu görünür kılar. Örneklerin kısa bir listesi kâfi gelecektir—aslında bu liste daha fazla uzatılamaz çünkü AHT, Althusser ile diğer yazarların amacını pek anlamamış ve vakitlerinin çoğunu önemsiz ayrıntılardan söz ederek harcamışlardır. Althusser kapitalizm öncesi Avrupa'da Katolik Kilisesinin başat DİA olmasını öne sürmek istediğinde, şunları ifade etmiştir: '16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki bütün ideolojik mücadelenin, ruhban sınıfı ve din aleyhindeki mücadeleye odaklanması tesadüf değildir. Bu, daha ziyade, devletin dinsel ideolojik aygıtının egemen konumda olmasının bir işlevidir'.[7] Daha öncesinde Poulantzas da buna benzer bir noktayı işaret etmiştir: 'Bu [egemen] ideolojinin hakimiyeti, tahakküm altındaki sınıfların siyasi varoluş koşullarını egemen siyasi söylem biçimleri uyarınca yaşamaları gerçeği tarafından gösterilir: bunun anlamı, bu sınıfların çoğunlukla sis-

---

[6] Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londra 1978, s. 16-17.

[7] Althusser 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları'.

temin baskısına karşı *isyanlarını* bile egemen meşruiyet çerçevesi içerisinde yaşamalarıdır'.[8]

AHT'den bu nosyonlar lehine ya da aleyhine kanıtlar bulmalarını bekleyemeyiz. Ama Althusser ile Poulantzas'ın inşalarına karşı görüşler öne sürerken, onların argümanlarının önemli örneklerini ortaya koyuyorlar. Örneğin, köylüleri Katolikliğe dahil etme fikrine karşı şunları yazıyorlar:

> 1609'da işçi bölgesindeki Şeytana Tapınma Ayininde, Katolik Ayini, yüzü yere dönük olarak şeytanı yükselten bir rahip tarafından tersinden kutlandı. Aynı dönemde, Midi Feast of Fools adlı Noel öncesinde kutlanan bayramda, opera ayini ve güldürü ayini Kilisenin kutsal ritüelini toplumsal bir hicve dönüştürürken, Katalan büyücülüğünde Latince dualar sondan başa doğru okundu. Gerçek bir devrimci stratejinin olmadığı durumda, köylülük 'birincinin en son olması gerektiği' fikrinin tamamen abuk sabuk tasviri ile kendisini tatmin etmek durumundaydı. (s. 78-9)

İngiltere'de Victoria döneminin ortasına geldiklerinde, AHT kendi görüşlerini desteklemek için işçi aristokrasisine ilişkin incelemeleri hatırlatır: 'Anlaşılan o ki, burjuva aristokratları proletarya için farklı kurumsal ve sınıfsal anlamlara [kendi kendine yardım, iyileştirme, bağımsızlık, saygınlık] sahipti (s. 1 17).

AHT'nin görüşlerine göre, Althusser'in 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları' başlıklı makalesi egemen ideoloji tezinin konvansiyonel ifadesine yakın durmaktadır... Bu konum Althusser'in kendi sözcükleriyle özetlenebilir: 'Bildiğim kadarıyla, hiçbir sınıf, devlet iktidarını, aynı zamanda hegemonyasını ve Devletin İdeolojik Aygıtlarını kullanmadan, çok uzun bir dönem boyunca elinde tutamaz' (s. 24; vurgular çıkartıldı). AHT, Althusser'in ifadesini çürütmek için hiçbir girişimde bulunmaz,

---

[8] Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra 1973, s. 223; vurgu orijinal metindedir.

ama onunla ilgili dolaylı olarak çeşitli görüşleri ortaya koyarlar. Kilise ve feodal aristokrasi arasındaki destekleyici ilişkiye dair tartışmaları, Althusserci bir perspektiften olmasını umduğumuz türdendir. Willis'in *Learning to Labour*'ı özetlemelerinde (s. 150) yine eğitimin bireyci, başarı odaklı, hiyerarşik ve kol emeğine dayanan değerlerine gönderme yaparlar. Bu değerler, eğitim sistemindeki burjuva hegemonyasını içerir gibi görünmektedir. Yani, Althusser'in olgun kapitalizmdeki başat DİA'sıdır bunlar. Elbette AHT, eğitimin gençlik çağındaki işçi sınıfına öğreti aşılamaktaki başarısızlığını göstermek için Willis'i devreye sokarlar. Ama bu kanıt aynı şekilde hem Althusser'in geleneksel iddiasını çürütmek hem de onu daha makul kılmak için kullanılabilirdi. Örneğin, eğitimin, işçi sınıfı gençliğinin ideolojisini içerdiğini, yani 'otoriteye uymayı reddetmek; dayanışmacı kolektivizm değerlerini benimsemek ve bireysel değerler barındıran unsurları reddetmek; kol emeğini yüceltmek; ve modern ekonomide emeğin yalnızca bir meta statüsü olduğunun farkında olmak ve bunu reddetmek' gibi değerleri içerdiğini varsayalım. O halde, burjuva devlet iktidarının tehlikede olması oldukça makul değil midir?

Bir Vurgu Sorunu mu?

AHT'nin EİT'in vurgu tanımı—ideolojiye vurguyla özdeşleştiren bir tanımdır bu—üçünden en gevşek olanıdır, ama öyle görünüyor ki, yazarlar için en önemlisidir. Teşhis edilebilir tanım, hedefi tanımlarken, inşa tanımı, girişim için çekici bir başlığın yanı sıra, saldırının kolay bir rotasını sağlar. Vurgu tanımı ise, bütün mantıksal boşluklar boyunca diğer ikisini birbirine bağlar ve onlara hükmeder. Ayrıca, bütün tartışma için anlam ve enerji tedarik eder. Ancak, *EİT*'in argümanını alaşağı eden kesinlikle vurgu tanımıdır. Çünkü AHT, ideolojinin, saldırdıkları insanlarınkinden çok daha sınırlandırılmış tanımını pek de takdir et-

miyor gibi görünüyorlar. Kitabın sonuna doğru AHT şunu iddia ediyor: 'Argümanımızda, şimdiye kadar ideolojiyi inançlarla eşitledik' (s. 188). Bu tam da doğru değildir. Gerçekte, ideolojiyi normatif inançlarla eşitlerler ama bunu başka inançlar da, örneğin neyin varolup neyin varolmadığına, kim olduğuna, neyin olanaklı olup neyin olmadığına vb. ilişkin inançlarla olabileceğini kendilerine açık kılmadan yaparlar. AHT, oldukça doğru bir şekilde, 'toplumsal düzenlemelerin adil göründüklerinden ötürü kabulü ile sadece orda olduklarından veya zorlayıcı dışsal bir olgu olarak görünmelerinden ötürü kabulü arasında önemli bir fark olduğunu' iddia ederler. 'Yanlış bilinci veya *herhangi bir* inançlar ve davranışlar kümesini sahiplenmeyi gerektiren böyle pragmatik bir kabulü anlamıyoruz' diyerek devam ederler: 'Bunun yerine, pragmatik kabul, günlük yaşamın ve onu sürdüren rutinlerin zorlayıcı niteliğinin bir sonucudur' (s. 166; vurgular eklendi).

Şimdi, AHT'nin ideoloji anlayışının, EİT'in bileşenlerinden biri olarak bahsedilen kuramcılar tarafından paylaşılmadığı meselesine gelelim. Marcuse'ün *One-Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society* adlı kitabı, ilk bakışta EİT'in inşa tanımı altına sokulacak nitelikte görünür; ideolojinin kısıtlayıcı tanımına uygun değildir. Marcuse, kitabının karakterinin nasıl değiştiğinden ve üretim araçlarının emekçinin bilincini ve davranışı değiştirmesinden bahsederken (bu, geniş bir şekilde tartışılan 'emekçi sınıfın toplumsal ve kültürel entegrasyonunda' görülebilir), yaşam standartlarındaki, eğlence aktivitelerindeki ve siyasetteki ihtiyaçların ve beklentilerin asimilasyonunu kastediyordu.[9] Buradaki husus, bu sürecin analizinde Marcuse'ün haklı ya da haksız olmaması değildir, gerçi AHT açık bir şekilde onun yanlış olduğunu düşünmektedir. Buradaki mesele, Mar-

[9] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londra 1968, s. 39.

cuse'ün onu, AHT'nin günlük yaşamın baskıcı ve kısıtlayıcı niteliği olarak adlandırdığı durumun bir ürünü olarak görmüş olmasıdır (s. 166). Durumdan kastedilen, 'yönetilen nüfusun teknolojik topluluğuna işçi sınıfının fabrikada, maddi ürertim koşullarında entegrasyonu yoluyla eklemlenmesidir'.[10] AHT, Habermas'ın meşruiyete duyduğu ilgiyi göstermeye daha yakındırlar. Ancak doğru bir yaklaşımla, Habermas'ın meşruiyet kavramının kimi zaman doğru ve yanlış inançların ötesine uzandığını da kaydederler. Öyle ki Habermas, EİT'e yöneltilen yaylım ateşine maruz kalmaz (s. 16).

Öbür açıdan bakıldığında, Althusser'in ideoloji tartışması, başka şeylerin yanı sıra, açıkça, 'özne olduğumuzu nasıl anlarız, en temel günlük yaşamın ritüellerini nasıl yerine getiririz' sorusuyla ilgilidir.[11] Gramsci'ye göre de, hegemonya ile ilişkili olarak incelediği 'rıza' kavramı, ne AHT'nın anladığı anlamda sadece normatif bir kabuldür ne de basit bir gündelik rutindir. Gramsci 'bu rızaya tarihsel olarak, üretim dünyasındaki işlevi ve konumu nedeniyle egemen grubun sahip olduğu saygınlığın (ve sonucunda güvenin) neden olduğunu' söyler.[12] Bu ifade farklı yorumlara açık olabilir, ama Gramsci de ideolojik hegemonyanın normatif olmayan bileşenleri hakkında daha net olabilirdi. İtalyan faşizminin 'pasif bir devrim' olarak yorumlanması olasılığına ilişkin bir yazısında şöyle der:

> Bu ideolojik hipotez şu koşullarla sunulabilir: Bir pasif devrimin söz konusu olması —devletin yasama alanındaki müdahalesi ve korporatif örgütlenme yoluyla— görece geniş kapsamlı modifikasyonların 'üretim planı' öğesini hızlandırmak için ülkenin ekonomik yapısına sokuluyor olması olgusuna içerilmiş durumdadır... Siyasi ve ideolojik bakış açısından önemli olan

---

[10] A.g.e., s. 37, 39.

[11] Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', s. 130.

[12] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 12.

şey, beklenti ve ümit dönemi yaratabilme—gerçekten de yaratır—kabiliyetidir. Özellikle de, geniş kentli ve kırsal küçük burjuva gruplar gibi bazı İtalyan toplumsal grupları arasında yaratmıştır. Böylelikle, hegemonyacı sistemini uygulamaya koyar.[13]

Öznellik Kavrayışları

The Dominant Ideology Thesis belli bir mizah duygusuyla okunmalıdır. Abercrombie, Hill ve Turner, bu gürültücü ve obur hayvanı, ortaçağ Fransa'sından çağdaş İngiltere'ye, bütün gizli barınaklarında bulup avladıklarını iddia ederler. Bu, şişme bir balondan biraz daha fazlasıdır. Bu balonu patlatmak için bir iğneden veya bir kalemden daha fazlası gerekir. (Ama patlatılmayı hak eden bir balondur.) Abartılı iddialar altında, *EİT* birtakım mantıklı sosyolojik anlamlar da içerir. Yazarlar, egemen ideolojinin genellikle parçalı ve çelişkili karakterini ve de bağımlı sınıfların esnek ideolojik özerkliğini vurgularken doğru bir noktaya parmak basıyorlar. 'Sisteme entegrasyonun normatif olmayan boyutlarının' hayati işlevinin altını çizmekte de haklılar —bu vurgu zaten yıllar öncesinden David Lockwood tarafından geliştirilmişti. Ancak onların kitabı, obskürantizmin parlatılmasını içermektedir. Etkili bir kitap olsa bunun çok ciddi içermeleri olurdu, çünkü 'ekonomik ilişkilerin zorlayıcılığına' yaptıkları tantanalı göndermelerde ve 'son yıllarda ideoloji üzerine çok fazla şey söylendi' diye bitirdikleri cümlelerinde, insan öznelliği kavrayışının 'kara kutusu' olarak adlandırılabilecek şeye obskürantist bir saygı duyuyorlar. Kara kutu kuramlarının bilimde meşru bir işlevi vardır. Ekonomiktirler ve nüfuz edilmesi zor bilgisizlik alanlarını daraltarak ilerlemeyi mümkün kılarlar. Ama böyle bir geçici çözümü, önerilmesinin üzerinden 115 yıl geçtikten sonra, bir ilkeye dönüştürmek, obskürantizmin kut-

---

[13] A.g.e.

lanmasının sert bir belirtisi olmayı hak ediyor gibidir. Ücretli işçi veya maaşlı sosyoloji öğretmenleri olmaya ve öyle kalmaya körü körüne zorlanmamış insanların durumu nedir? Neyi bilirler, neyi hissederler, neyi ümit ederler, neden korkarlar, neyi eğlenceli bulurlar, neyin olanaklı ya da olanaksız olduğunu düşünürler? Ya da herhangi bir inançları var mıdır? Abercrombie, Hill ve Turner'ın, böyle soruları sıkıcı ve önemsiz bulmaya hakkı vardır. Ama eğer başka insanların bu soruları yanıtlama girişimleri engellenirse, sosyoloji bilimi ve tarih kuru ve sıkıcı olacaktır.

AHT, ideolojinin geleneksel kavramlarından birisinde, yani normatif doğru ve yanlış inançlar olarak ideolojide hapsolmuşlardır. İdeolojinin ve söylemin modern incelemeleri, deli gömleğinden kurtulmak zorundadır—kurtuluyorlar. Kendi kitabımı küçük bir örnek olarak zikretmeme izin verin. AHT'nin önerdiği gibi, öznellik kavramının karşısında kendisini engellemesinin yerine, tarihsel maddecilik kendi iniş çıkışlarıyla yüzleşmeli, onların hesabını vermelidir. Marx ve Weber'in pazarın 'zorlayıcılığı' hakkında bildiklerini aşamazsak, yeni toplumsal hareketleri (öğrenci, kadın, çevre ve barış hareketlerini) veya emek hareketlerinin gerçekten varolan tarihini ve olası geleceğini anlayamayız.

Son olarak, egemen ideolojilerin, onların, ister taraftarları ister muhalifleri tarafından, tezlere dönüştürülmesinden kurtarılması gerekmektedir. Ampirik araştırmaların hipotezleri olarak geliştirilmelidirler. Anlatabildiğim kadarıyla, AHT, gelişmiş toplumların mensuplarının davranışlarını yöneten, her yere yayılmış normatif doktrinler fikrini reddetmekte tamamen haklılar. Ama yine de, egemen ideolojileri derinlemesine incelemekten sarfınazar etmek obkürantist bir tutumdur. Burada, karşılaştırmalı bir yaklaşım daha verimli olur gibi görünüyor. Karmaşık toplumlarda, *neyin olduğu,* mevcut olanla veya herhangi bir

yerde olmuş olanla karşılaştırma sayesinde en kolayca keşfedilebilecek şeydir. Araştırmamda, 1928'den 1982'ye kadar süren dönemde İsveç seçim kampanyalarında siyasi ideolojilerin nasıl değiştiğine baktım. İşleyen demokrasilerde, söylenen ve söylenmeyen, çekici gelen ve kampanya gafı olarak görülen şeyler karmaşık toplumlardaki ideolojik iktidar ilişkilerinin önemli boyutlarıyla bağlantılıdır. Seçim kampanyalarının davranışsal bir bileşeni olduğundan, onlar uluslararası kamuoyu araştırmalarından daha güvenilir görünürler. Bir diğer ümitvar rota—şüphesiz ki, bir tek o değil—kimlik etiketlerinin veya belli kavramların tarihsel yörüngesine ve yaygınlıklarına veya yokluklarına bakmaktır. Örneğin, 1950'lerde İsveç dilinde 'orta sınıf' veya 'orta gelirli' [*Mittelstand*] deyişleri yoktu, ama 'burjuva partileri' ve bir 'işçi' hareketi (bir işçi sınıfı olmaksızın) vardı.

The Dominant Ideology Thesis'e zekası, bilgeliği ve geçmişe dair makul şüpheciliğinden ötürü saygı duymak gerekir. Benim temel itirazım şudur: bugün gündemde olan şey sessizlik değildir, ideolojiye değgin ciddi analizlere girişmek gerekmektedir—bu tür analizler yapılmaktadır da. Abercrombie, Hill ve Turner'ın, tartışma götürmez becerileriyle bu görevi üstlenecekleri yönündeki ümidimi ifade ederek yazımı bitiriyorum.

9
İDEOLOJİ VE İDEOLOJİNİN BATI MARKSİZMİNDEKİ SERÜVENİ

Terry Eagleton

Lukács'tan Gramsci'ye

Marksizmi toplumsal formasyonların bilimsel analizi ve etkin mücadele içindeki fikirler olarak düşünmek birbirinden tamamen farklı, iki ayrı epistemolojinin doğmasına yol açacaktır. İlkinde bilinç, esas olarak tefekküre [*contemplation*] dayanır; bilişin olası en yüksek kesinliği içinde kendi nesnesiyle 'eşleşmeyi' veya ona 'tekabül etmeyi' amaçlar. İkinci durumda ise, daha açık seçik bir biçimde toplumsal gerçekliğin bir *parçası*, bu gerçekliğin potansiyel dönüşümünde dinamik bir güçtür. Eğer durum böyleyse, Georg Lukács gibi bir düşünüre, bu tür bir düşüncenin, onun ayrılmaz biçimde bağlı olduğu tarihi 'yansıtıp yansıtmadığından' veya 'ona uyup uymadığından' söz etmek pek yerinde bir davranış gibi görünmeyecektir.

Eğer bilinç, bu yolla, değiştirmeye çalıştığı gerçeklikle aynı dönüştürücü güç olarak kavranırsa, kendisi ile yanlış bilincin yeşerebileceği bu gerçeklik arasında herhangi bir 'uzam' olmayacak gibi görünmektedir. Eğer fikirler fiili olarak kendi nesne-

lerinin bir parçası iseler, onlara 'ihanet' edemezler. Felsefeci J. L. Austin'in deyişiyle, dünyayı doğru ya da yanlış tasvir etmeyi amaçlayan 'betimleyici' bir ifadeden bahsedebiliriz; fakat 'edimsel' bir ifadenin gerçekliği doğru ya da yanlış yansıttığını söylemenin bir anlamı olmayacaktır. Sizi tiyatroya götürmeye söz verirken, ya da gömleğime mürekkep sıçrattığınız için sövüp sayarken, hiçbir şeyi *betimlemiyorum*. Eğer bir gemiye törenle isim veriyor ya da sizinle birlikte bir rahibin önünde durup 'Evet, kabul ediyorum' diyorsam, bunlar gerçeklikteki maddi olaylardır; çoraplarımı ütülemek kadar etkili edimlerdir, birtakım durumların doğru ya da hatalı olduğu söylenebilen tasvirleri değildir.

O halde, bu, *bilişsel* (veya yanlış bilişsel) bilinç modelinin *edimsel* bir bilinç imgesi tarafından alaşağı edilmesi gerektiği anlamına mı gelmektedir? Tam olarak değil: çünkü bu karşıtlığın bir dereceye kadar yapıbozuma uğratılabileceği açıktır. Sizi tiyatroya götürme sözünün, eğer söz konusu tiyatro geçtiğimiz hafta oyundaki müstehcen sahneler yüzünden kapatılmış da benim bundan haberim yoksa hiçbir anlamı yoktur. Mürekkep lekesi olduğunu düşündüğüm şey aslında sadece gömleğin deseninin bir parçası ise sövüp saymam boşunadır. Her 'edimsel' eylem bir tür biliş içerir ve dünyanın aslında nasıl bir yer olduğuna ilişkin bir duyuya işaret eder; bir siyasi grubun savunduğu fikirleri baskıcı bir iktidara karşı mücadele etmek için geliştirmesi, eğer söz konusu iktidar üç yıl önce yerle bir olmuş da onların ruhu duymamışsa, boşuna harcanmış bir çaba olacaktır.

Macar Marksist Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) (1922) adlı ünlü yapıtında bu noktayı her yönüyle ele alır. Bu eserinde Lukács, 'gerçekliğin düşüncenin doğruluğu için ölçüt olduğu doğrudur, fakat gerçeklik, olan değil, oluşan bir şeydir —oluşması için düşüncenin katılımı ge-

rekir' der.[1] Düşüncenin hem bilişsel hem de yaratıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ezilen bir grup veya sınıf, kendi gerçek koşullarını anladığında, derhal bu koşulları değiştirmeye katkıda bulunacak bilinç biçimlerini sergilemeye başlar. İşte bu nedenle bilince *dair hiçbir basit 'yansıtma'* modeli gerçek anlamda işe yaramaz. Lukács, düşünce ve varoluşun birbirlerine tekabül etme veya birbirini yansıtma, birbirlerine koşutluk gösterme veya birbirleriyle örtüşme anlamında özdeş olmadıklarını söyler (bütün bunlar katı bir ikiliği gizleyen ifadelerdir). Özdeşlikleri, bir ve aynı gerçek tarihsel ve diyalektik sürecin veçheleri olmalarındandır.[2] Lukács'a göre, devrimci proletaryanın bilişi, bildiği durumun bir parçasıdır ve söz konusu durumu bir vuruşta değiştirir. Bu mantık uç bir noktaya çekildiğinde, bir şeyi *hiç*bir zaman tam olarak bilemeyeceğimizi, çünkü bilme edimimizin o şeyi anında bir başka şey haline dönüştürebileceğini öne sürüyor gibi görünecektir. *Bu öğretinin altında yatan* örtük model, *benlik* bilgisi modelidir; çünkü kendimi bilmem, artık kendimi biliyor olduğum andan önceki ben olmamamdır. Lukács'ın Hegel'e borçlu olduğu bu etkin, pratik ve dinamik bilinç anlayışı, bizi, aşırı basite indirgeyici şeylerin gerçekte oluş biçimi ile onları bilme biçimimiz arasında varolan bir kopukluk, bir gedik veya bir ayrışım olarak yanlış bilinç fikrini her durumda gözden geçirmeye zorlayacak gibi görünüyor.

Lukács, İkinci Enternasyonal'den ideoloji sözcüğünün pejoratif olmayan olumlu anlamını devralır ve göğsünü gere gere Marksizm için 'proletaryanın ideolojik ifadesi' der. İdeolojinin yanlış bilinçle eşanlamlı olduğu *yolundaki* yaygın görüşün Lukács'a göre açıkça yanlış olmasının nedenlerinden birisi budur. Ama Lukács, aynı zamanda, Marx'ın meta fetişizmi eleştirisinin kavramsal aygıtlarının bütününü sahiplenir ve böylece

---

[1] Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, Londra 1971 , s. 204.
[2] A.g.e., s. 240.

ideoloji teriminin daha eleştirel bir anlamını canlı tutar. Ancak bu olumsuz anlamdaki ideolojinin karşıtı veya 'ötekisi' artık esasen 'Marksist bilim' değil, *totalite* kavramıdır. Bu kavramın Lukács'ın eserindeki işlevlerinden birisi, yazarın tarihsel görecelik tuzağına düşmeksizin, tarafsız bir sosyal bilim düşüncesinden uzak durmasını sağlamasıdır. Sınıf bilincinin bütün biçimleri ideolojiktir ama, deyim yerindeyse, bazıları diğerlerinden daha ideolojiktir. Burjuvaziye ilişkin olarak özellikle ideolojik olan şey, şeyleşmenin korkunç sonuçları yüzünden toplumsal formasyonun yapısını bir bütün olarak kavramaktan aciz oluşudur. Şeyleşme, toplumsal yaşantımızı, üzerimizde yarattığı etkiyle, bizlere toplumun kolektif bir süreç olduğunu unutturur ve tecrit edilmiş şu ya da bu nesne veya kurum olarak görmemize yol açacak şekilde parçalar ve bozar. Lukács'ın çağdaşı Karl Kosch'un öne sürdüğü gibi, ideoloji esasen bir tür kapsamlamadır [*synecdoche*], yani parçayı bütünün yerine koyduğumuz bir söz sanatıdır. En yüksek siyasi gelişimi içinde proletarya bilincine özgü olan şey, onun toplumsal düzeni 'totalize etme' kapasitesidir, çünkü bu tür bir bilgi olmaksızın işçi sınıfı hiçbir zaman kendi koşullarının farkına varamaz ve bu koşulları dönüştüremez. Onun durumunun doğru tespit edilmesi, zorla içine yerleştirdiği toplumsal bütünün içyüzünün anlaşılması olacaktır; öyle ki proletaryanın kendi bilincine varma ânı ile kapitalist sistemin aslında ne olduğunu fark etme ânı aslında özdeştir.

Bir başka ifadeyle, bilim, hakikat veya kuram artık keskin bir biçimde ideolojinin karşısına konulmayacaktır; aksine bunlar, sadece belirli bir sınıfın ideolojisinin, işçi sınıfının devrimci dünya görüşünün 'ifadeleridir'. Hakikat, burjuva toplumunun bir bütün olarak kendi bilincine varmasıdır; bu anlık olay da proletaryanın öz-farkındalığında gerçekleşir. Proletarya prototipik meta olduğundan, hayatta kalabilmek için emek gücünü satmak zorunda bırakıldığından, meta fetişizmi üzerine kurulu

bir toplumsal düzenin 'özü' olarak görülebilir. Dolayısıyla, proletaryanın özbilinci, adeta, kendini aşma ediminde kendisinin farkında olmasını sağlayan meta biçimidir.

Tarih ve Sınıf Bilinci'ni yazarken Lukács, kendisini bir tür Hobson seçimiyle, yani olanaksız zıtlıkla karşı karşıya buldu. Bir tarafta (İkinci Enternasyonal'den miras kalma), kendi tarihsel köklerini bastırıyor görünen Marksist bir bilimin pozitivist fantezisi, diğer tarafta ise tarihsel görececiliğin hayaleti vardı. Bilgi, ya bilmeye çabaladığı tarihe son derece dışsal olan bir şeydi ya da sadece tarihsel bilincin ondan daha sağlam bir temellendirmesi olmayan şu ya da bu özel adı olma meselesiydi. Lukács, bu ikilemden özdüşünüm [*self-reflection*] kategorisini ortaya atarak sıyrılmaya çalışır. Bilginin kendisi de tamamen tarihsel olduğu halde yine de onun, öteki ideolojilerin sınırlarını gözler önüne serebilen ve böylece özgürleştirici bir güç işlevi gören, yani sömürülen sınıfın kendini bilmesini sağlayan bazı biçimleri vardır. Hakikat, Lukács'ın 'tarihsici' perspektifinde,[3] her zaman belirli bir tarihsel duruma göre değişkenlik gösterir; hiçbir zaman, tarihi tamamen aşan metafizik bir mesele değildir. Fakat proletarya, benzersiz bir biçimde kapitalizmin sırrını bütünüyle tek başına çözebilecek bir tarihsel konumdadır. Bu nedenle, artık ideolojiyi yanlış veya kısmi bilinç, bilimi ise mutlak, tarihten bağımsız bilgi biçimi sayarak birbirinin karşısına koyan kısır antitezin kapanına kısılıp kalmamıza gerek kalma-

---

[3] Marksist anlamda 'tarihsicilik' Perry Anderson tarafından, içerisinde 'toplumun döngüsel açıklayıcı bir bütünsellik haline geldiği' bir ideoloji olarak özetlenmiştir. 'Tarih, doğrusal zamanın homojen bir akışıdır; buna karşılık *felsefe tarihsel sürecin, yani kolektif öznelerin verdiği sınıf* mücadelesinin öz-bilincine dönüşür. Kapitalizm, esasen yabancılaşmayla tanımlanan bir evrendir; komünizm ise yabancılaşmanın ötesinde gerçek hümanizm durumudur. (*Considerations on Western Marxism*, Londra 1976, s. 70).

yacaktır; çünkü her sınıf bilinci yanlış bilinç değildir ve bilim de doğru sınıf bilincinin basit bir ifadesi veya kodlanması değildir.

Lukács'ın bu argümanı ifade etme tarzının bugün büyük rağbet görmesi pek muhtemel değildir. Lukács, proletaryanın potansiyel olarak evrensel bir sınıf olduğunu, çünkü bütün insanlığın potansiyel kurtuluşunu üstlendiğini öne sürer. Bu nedenle, onun bilinci ilkesel olarak evrenseldir, ama 'evrensel' bir öznellik de aslında nesnellik ile özdeştir. Dolayısıyla işçi sınıfının kendi kısmi tarihsel perspektifinden bildiği şey, nesnel olarak doğru olmak zorundadır. Buradaki önemli unsuru gözden kaçırmamak için bu adamakıllı Hegelci söze ikna olmamız gerekmez. Lukács, bir taraftaki salt kısmi olan ideolojik bakış açıları ile diğer taraftaki tarafsız toplumsal bütünlük görüşleri arasındaki karşıtlığın tamamen yanıltıcı olduğunu gayet doğru bir biçimde fark eder; çünkü bu karşıtlığın hesaba katamadığı şey, sırf kendi kısmi, tikel çıkarlarının farkına varabilmek için bile olsa, bir bütün olarak toplumsal sisteme ve kendilerinin sistem içindeki yerlerine ilişkin birtakım görüşlere sahip olma gereksinimi duyan ezilen grupların ve sınıfların durumlarıdır. Eğer kadınlar kendilerini özgür kılmalılarsa, patriyarkanın genel yapısına ilişkin bir şeyleri anlamakla ilgilenmeleri gerekmektedir. Bu anlama çabası hiç de masum veya tarafsız değildir; tam tersine, ağırlıklı bir etkiye sahip siyasi grupların hizmetindedir. Ama belli bir noktada adeta tikelden genele geçilmeden, bu gruplar büyük ihtimalle hüsrana uğrarlar. Emperyalist yöneticiler bu tür bir ihtiyaç duymazken, sömürge bir halk, sırf ayakta kalmak için kendini emperyalizmin global yapısını araştırmak 'zorunda' hissedebilir. Günümüzde, modaya uyarak, global veya total bir perspektife duyulan ihtiyacı bir kenara atanlar, bu tür bir perspektiften vazgeçecek kadar ayrıcalıklı olanlar olabilir. Burası, böyle bir totalitenin, bir kimsenin kendi dolayımsız toplumsal koşullarıyla ilintili, parça ile bütün arasındaki kesiş-

me noktasının en anlamlı biçimde kurulduğu yerdir. Lukács'ın görüşü; belirli grup ve sınıfların kendi koşullarını, eğer bu koşulları değiştireceklerse, daha geniş bir bağlam içine yerleştirme zorunda oldukları yolundadır. Böyle yaparak kendilerini, bu özgürleştirici bilgiyi engellemekte çıkarı olanların bilincine karşı çıkar halde bulacaklardır. Bu anlamda, görececilik öcüsünden korkmak yersizdir: çünkü bütün bilginin özel bir toplumsal duruştan kaynaklandığını iddia etmek, eski toplumsal görüş açısının bu amaçlar için diğer görüş açıları kadar değerli olduğunu söylemek demek değildir. Eğer aranılan şey, bir bütün olarak emperyalizmin işleyişine dair bir şeyler öğrenmek ise, bir genel valiye veya *Daily Telegraph*'ın Afrika muhabirine başvurmak son derece yanlıştır, çünkü onlar böyle bir şeyin varlığını kesinlikle inkar edeceklerdir.

Fakat Lukács'ın bir tür 'doğru' sınıf bilinci nosyonunda mantıksal bir problem vardır. Çünkü eğer işçi sınıfı böyle bir bilincin potansiyel taşıyıcısı ise, bu yargıya hangi bakış açısından hareketle varılmaktadır? (İdeal) proletaryanın kendi bakış açısından hareketle varılamaz; çünkü bu, soruyu cevaplamaktan kaçınmaktır; ama eğer bu bakış açısı doğruysa, o halde ona dışsal olan başka bir duruş noktasından hareketle de bu yargıda bulunulamaz. Bhiku Parekh'in işaret ettiği gibi, yalnızca proletaryanın perspektifinin toplumun hakikatini bir bütün olarak kavramaya izin verdiğini iddia etmek, zaten söz konusu hakikatin ne olduğunun bilindiğini varsaymaktır.[4] Dolayısıyla, ya hakikat işçi sınıfının bilincine tamamen içseldir, ki bu durumda hakikat olarak değerlendirilemez ve sadece dogmatik bir önerme öne sürülmüş olur ya da hakikati o hakikatin dışından yargılamak gibi olanaksız bir paradoksa düşülmektedir, ki bu du-

---

[4] Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Londra 1982, s. 171-2.

rumda bu bilinç biçiminin doğru olduğu iddiasının kendini hükümsüz kıldığı söylenebilir.

Lukács'a göre, eğer proletarya ilkesel olarak toplumsal bütünün bilgisinin taşıyıcısıysa, dolayımsızlık batağına saplanmış, kendi durumunu totalize edemeyen burjuva sınıfının doğrudan bir antitezi olarak karşımıza çıkar. Orta-sınıf örneğinde böyle bir bilgiyi önleyen şeyin, bu sınıfın içinde bulunduğu (atomize olmuş) toplumsal ve iktisadi koşullar olduğu, geleneksel Marksist bir örnektir: her kapitalist birey, birbirinden kopuk çıkarların bütüncül bir sistem içerisinde nasıl biraraya geldiğiyle hiç ilgilenmeksizin veya çok az ilgilenerek, kendi çıkarının peşinden koşar. Ancak Lukács, vurguyu daha ziyade şeyleşme olgusuna yapar. Bu kavramı Lukács, Marx'ın meta fetişizmi öğretisinden türetmiştir, ama ona daha geniş bir anlam katarak. Marx'ın ekonomi analizleriyle Max Weber'in rasyonalizasyon kuramını birbirine teyelleyen Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, meta biçiminin kapitalist toplumlarda, toplumsal yaşamın her yönüne nüfuz ettiğini ve insan deneyiminin yaygın bir şekilde insanlıktan çıkartılması, nicelikselleştirilmesi ve makinalaştırılması şeklini aldığını öne sürer. Toplumun 'bütünlüğü', pek çok ayrık, özelleşmiş, teknik operasyonlara bölünür. Bunlardan her biri kendine ait yarı özerk bir hayat biçimini varsayarak, insan varoluşu üzerinde sanki doğal bir güçmüş gibi tahakküm kurmaya girişir. Tamamen biçimsel hesaplama teknikleri, fabrika tezgahından siyasi bürokrasiye, gazetecilikten adliye koridorlarına kadar toplumun her köşesine yayılır. Doğa bilimleri de şeyleşmiş düşüncenin yalnızca bir başka örneğidir. Özerk nesne ve kurumlardan oluşan donuk bir dünyanın ezdiği insan özne hızla eylemsizliğe ve tefekküre dalar ve bu taşlaşmış ürünlerde kendi yaratıcı pratiğini tanıma gücünden yoksun bir varlığa indirgenir. İşçi sınıfı, bu yabancılaşmış dünyayı kendisinin el konulmuş yaratımı olarak kabul etmeye, onu siyasal praksis aracı-

lığıyla geri istemeye başladığında devrimci tanınma ânı gelmiş demektir. Bu, Lukács düşüncesinin temelini oluşturan Hegelci felsefede, şeyleşmenin etkisiyle korkunç bir şekilde birbirinden kopup ayrı düşmüş olan özne ile nesnenin yeniden birleşmesinin habercisidir. Proletarya, kendini gerçekte olduğu haliyle tanıdığı anda tarihin hem öznesi hem nesnesi olur. Aslında Lukács, zaman zaman, bu kendi bilincine varma ediminin tamamen kendi başına devrimci bir pratik olduğunu ima eder gibidir.

Lukács aslında burada, Hegel'in tarihin özdeş özne-nesnesi olan Mutlak Tininin yerine proletaryayı yerleştirmektedir.[5] Ya da en azından, Lukács'ın atfedilmiş veya yüklenilmiş bilinç adını verdiği şeyle, yani proletaryanın ilkesel olarak elde edebileceği, siyaseten istendik bilinç türüyle bu noktayı belirtmektedir. Eğer Lukács, bu konuda yeterince Hegelci ise, hakikatın bütünde yarattığı inancında da aynı ölçüde Hegelcidir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin Hegel'ine göre, dolayımsız deneyim bir tür yanlış veya kısmi bilinçtir; ancak diyalektik olarak dolayımlandığında, bütünle arasındaki çok katlı, örtük ilişkiler üstündeki örtü kaldırıldığında kendi hakikatini açığa vurur. O halde, bu görüşe göre, bizim rutin bilincimizin, sırf kısmiliği yüzünden, özünde ideolojik olduğu söylenebilir. Bu, bizim kurduğumuz cümlelerin bu durumda ille de yanlış olacağı anlamına gelmez; daha ziyade bu cümleler yalnızca yüzeysel, ampirik anlamda doğrudurlar; çünkü onlar, henüz kendi tam bağlamları içine oturtulmamış, yalıtılmış nesnelere ilişkin yargılardır. Burada şu iddia üzerine yeniden düşünebiliriz: 'Prens Charles düşünceli ve vicdanlı bir insandır'. Bu cümle doğru olabilir, ama Prens Charles adlı şeyi, bütün bir krallık kurumu bağlamından yalıtır. Hegel'e

---

[5] Bütün analojiler gibi bu da aksıyor: Hegelci İdea gerçekten onun kendi yaratımıdır, oysa kendini yaratmaktan çok uzak olan proletarya, Marksizme göre, sermaye sürecinin bir sonucudur.

göre, bu tür durağan, parçalanmış olgular, yalnızca diyalektik aklın işleyişleriyle dinamik, gelişen bir bütün olarak yeniden oluşturulabilir. Bu bağlamda, Hegel'e göre, belirli bir tür yanlış bilincin, dolayımsız deneyimimize özgü 'doğal' durumumuz olduğu söylenebilir.

Oysa Lukács'a göre, bu kısmi görüş, belli tarihsel koşullardan, yani kapitalist şeyleşme sürecinden kaynaklanır; ama bunun büyük ölçüde aynı şekilde bütünleştirici veya diyalektik bir aklın işleyişiyle üstesinden gelinmelidir. Burjuva bilimi, mantığı ve felsefesi, Lukács'ta Hegel'in rutinine, yani aslında karmaşık yapılı, evrilen bir bütünlük olan şeyi yapay bir biçimde özerk parçalara bölen bilginin özgürleşmemiş biçimine denk gelir. Dolayısıyla Lukács'a göre ideoloji, tam olarak şeylere dair hakiki olmayan bir söylem değildir; şeylerin derin yönelimlerinden ve bağlantılardan bihaberdir, yüzeysel ve sınırlı olarak doğrudur. İşte bu açıdan da ideoloji, yaygın kanının aksine, Lukács düşüncesinde, bütünüyle hata veya yanılsama anlamında yanlış bilinç demek değildir.

Tarihi, totalite olarak görmek, onun kendi dinamiğini, çelişkili gelişimini ve onun insan güçlerinin potansiyel gerçekleştiriminin hayati bir parçası olduğunu kavramaktır. Bu bağlamda, bilişin özel bir biçimi, yani bütünü bilme, hem Hegel'e hem de Lukacs'a göre, ahlaki ve siyasi *norm*un belirli bir türüdür. Bu nedenle diyalektik yöntem, yalnızca özne ve nesneyi değil, ama aynı zamanda burjuva düşüncesinin birbirinden kopardığı 'olgu' ve 'değeri' de yeniden birleştirir. Dünyayı özel bir yöntemle anlamak, insanın yaratıcı güçlerinin tam ve özgürce açılımını desteklemek ediminden ayrılmaz hale gelir. Ampirist veya pozitivist düşüncede olduğu gibi, bir yanda tarafsız, değerden bağımsız bilgi, diğer yanda da keyfi bir öznel değerler kümesi arasında kimsesiz ve çaresiz kalmayız. Tam tersine, bilme ediminin kendisi hem 'olgu' hem de 'değerdir'; siyasi özgürleşme için el-

zem olan doğru bilme yetisidir. Leszek Kolakowski'nin belirttiği gibi: 'Bu tikel durumda (yani, özgürleştirici bilgi durumunda) gerçekliğin anlaşılması ve dönüştürülmesi iki ayrı süreç değil, tam tersine, bir ve aynı fenomendir'.[6]

Lukács'ın sınıf bilinci üzerine yazıları yirminci yüzyıl Marksizminin en zengin, en özgün belgeleri arasında yer alır. Buna rağmen bu yazılar bir dizi yıkıcı eleştiriye açıktır. Örneğin, Lukács'ın ideoloji kuramının ekonomizmin ve idealizmin kötü bir karışımına eğilimli olduğu iddia edilebilir. Ekonomizmden öğeler taşır, çünkü Lukács, Marx'ın olgunluk dönemi düşüncelerinde görüldüğü üzere, meta biçiminin bir şekilde burjuva toplumundaki her türlü ideolojik bilincin gizli özü olduğu görüşünü, eleştirmeksizin kabul eder. Lukács'a göre, şeyleşme yalnızca kapitalist ekonominin temel özelliklerinden birisi olarak değil, aynı zamanda 'kapitalist toplumun her bakımdan temel yapısal sorunu' olarak kendini gösterir.[7] Burada sonuç olarak söz konusu olan şey ideolojiye ilişkin bir tür özcülüktür. Bu özcülük aslında birbirinden çok farklı olan etki, söylem ve yapıları homojenize eder. En kötü halinde bu model, burjuva toplumunu şeyleşmenin düzgün bir biçimde katmanlara ayrılmış 'ifadelere' indirgeme eğilimindedir. Bu katmanların (ekonomik, siyasi, hukuki, felsefi) her düzeyi, öteki düzeyleri birebir taklit eder ve yansıtır. Ayrıca, daha sonraları Theodor Adorno'nun öne süreceği gibi, bütün suçların sorumlusu olarak gösterilen şeyleşme üzerindeki bu kararlı ısrar, örtük biçimde idealisttir. Lukács'ın metinlerinde şeyleşme, ekonomik sömürü gibi temel

---

6 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford 1978, cilt. 3, s. 270.

7 Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 83. Lukacs'ın düşüncesiyle ilgili faydalı tartışmalar için bkz., A. Arato ve P. Breines, *The Young Lukacs*, Londra 1979, Bölüm 8; ve Michael Löwy, *Georg Lukacs - From Romanticism to Bolshevism*, Londra 1979, Kısım 4.

kavramların yerini alma eğilimindedir. Hemen hemen aynı şey, Hegel'in totalite kategorisini kullanması için de söylenebilir; bu da kimi zaman üretim biçimlerine, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkilere dikkat çeker. Marksizm, tıpkı Matthew Arnold'ın ideal şiirsel vizyonu gibi, gerçekliği değişmez ve bir bütün olarak görme meselesi midir salt? Lukács'ın tavrını biraz gülünçleştirerek soracak olursak, devrim yalnızca bağlantılar kurma meselesi midir? Toplumsal totalite Hegel için değilse de, Marksizm için, 'çarpık' ve asimetrik, yani kendi içinde ekonomik belirleyicilerin üstünlüğü ele geçirmesi yüzünden doğru yoldan çıkmış bir şey değil midir? Altyapı-üstyapı görüşünün kaba Marksist versiyonlarına karşı haklı olarak ihtiyatlı yaklaşan Lukács, ilgiyi mekanik belirlenimciğin bu türünden toplumsal bütün fikrine çekme arzusundadır. Ama ondan sonra bu toplumsal bütün, içinde her bir düzeye öteki düzeylerle eşit etkinlik bahşedilen tamamen döngüsel bir bütün olma riski taşır.

Marx için olduğu kadar Lukács için de, meta fetişizmi, yalnızca bir zihin durumu değil, kapitalizme ilişkin nesnel, maddi bir yapıdır. Ancak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ideolojinin bir başka idealist modeli de iş başındadır. Bu durum, burjuva toplumun özünü, burjuva sınıfının kendi kolektif öznelliği içine yerleştiriyor gibi görünmektedir. Lukács şöyle der: 'Bir sınıfın, kendi hegemonyasını kurmaya hazır olması demek, bilincinin ve çıkarlarının kendisine toplumun tamamını bu çıkarlara uygun bir tarzda örgütleme olanağı vermesi demektir.'[8] O halde, burjuva düzeninin ideolojik temelini sağlayan şey nedir? Bütün sınıflara aynı şekilde damgasını vurmuş olduğu varsayılabilecek nesnel meta fetişizmi sistemi mi, yoksa egemen sınıf bilincinin öznel gücü müdür? Gareth Stedman Jones, ikinci görüş düşünüldüğünde, Lukács'ın ideolojiyi 'toplumsal totalitenin saf bir sınıf

[8] Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 52.

öznesinin ideolojik özüyle doyurulan bir şeymiş' gibi aldığını iddia eder.[9] Yine Stedman Jones'a göre, bu tür bir yaklaşımın gözden kaçırdığı şey, ideolojilerin 'farklı sınıfların "güç istencinin" öznel ürünü' olmaktan çok, 'birbirine rakip sınıflar arasındaki toplumsal mücadelenin *bütün alanı* tarafından belirlenen *nesnel* sistemler' olduklarıdır. Genelde tarihsici Marksizm için olduğu gibi, Lukács için de, zaman zaman, sanki her toplumsal sınıf, kendi maddi varoluş koşullarını doğrudan doğruya ifade eden, kendine özgü, bütünlüklü bir 'dünya görüşü'ne sahip bir oluşummuş gibi görünür. Dolayısıyla da, ideolojik hakimiyet, bir bütün olarak topluma kendi damgasını vuran bu dünya görüşlerinden birisini içerir. İdeolojik iktidarın bu versiyonu daha yapısal ve nesnel olan meta fetişizmi öğretisine uygun düşmekte zorlanmakla kalmaz, aynı zamanda ideolojik 'alanın' gerçek eşitsizliğini ve karmaşıklığını büyük ölçüde basite indirger. Nicos Poulantzas'ın ileri sürdüğü gibi, ideoloji, tıpkı toplumsal sınıfın kendisi gibi, doğası gereği *ilişkisel* olan bir fenomendir. Bir sınıfın kendi varoluş koşullarını yaşama biçiminden çok, bu koşulları *öteki sınıfların yaşama deneyimiyle ilişkili olarak* yaşama biçimini ifade eder.[10] Nasıl ki proletaryasız bir burjuva sınıfı ya da tam tersi olamaz ise, aynı şekilde bu sınıfların her birine özgü ideoloji de kendi hasmının ideolojisi tarafından oluşturulur. Daha önce tartıştığımız gibi, egemen ideolojiler, bağımlı sınıfların yaşanmış deneyimiyle etkin bir biçimde ilişkili olmak zorundadır ve bu bağımlı sınıfların kendi hayatlarını yaşama tarzları genellikle egemen ideolojiler tarafından biçimlendirilmekte ve onlardan etkilenmektedir. Kısaca, tarihsici Marksizm, bir 'sı-

---

[9] Gareth Stedman Jones, 'The Marxism of the Early Lukacs: An Evaluation', *New Left Review*, 70, Kasım/Aralık 1971.

[10] Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londra 1973, böl. 3, böl. 2. Lukacs'ın esasen ideolojinin heterojen 'düzeyleri' olduğu görüşünü benimsediğini de belirtmemiz gerekmektedir.

nıf öznesiyle' onun 'dünya görüşü' arasında aşırı organik ve içsel bir ilişki olduğunu varsayar. Marx'ın ifade ettiği üzere, 'çelişkinin ete kemiğe bürünmüş hali' olan küçük burjuvazi türünden toplumsal sınıflar vardır. Bunların ideolojileri, genelde onların hem üstlerindeki hem de altlarındaki sınıflardan devşirilmiş öğelerden oluşur. Üstelik milliyetçilik gibi, belirli bir toplumsal sınıfa ait olmayan, ama daha çok bunlar arasında bir çekişme konusu olan hayati ideolojik temalar vardır.[11] Toplumsal sınıflar, ideolojileri, bireylerin yürürken belli bir tarz göstermeleri gibi ortaya koymazlar. İdeoloji, daha çok, karmaşık, ihtilaflı bir anlam alanıdır. Burada bazı temalar, belirli bir sınıfın deneyimlerine yakından bağlıyken, bazılarıysa muhalif güçler arası mücadelede zaman zaman bir tarafa, zaman zaman diğer tarafa çekiştirilen 'yüzer gezer' temalardır. İdeoloji, içinde sürekli yoğun bir trafik olan, bir tartışma ve müzakere alanıdır. Anlamlar ve değerler, farklı sınıflar ve gruplar arasında çalınır, dönüştürülür, el konur, bırakılır, yeniden sahiplenilir ve yeniden dillendirilir. Bir egemen sınıf kendi deneyimlerini kısmen önceki egemen sınıfın ideolojisine göre yaşıyor olabilir. (İngiliz *haute bourgeosie*'sinin aristokrat rengini düşünün.) Ya da finans kapitalizmin yönetici kesiminin alt orta-sınıfın önyargı ve kaygılarını kendi amaçları doğrultusunda kullandığı faşizm örneğinde olduğu gibi, kendi ideolojisini kısmen bir bağımlı sınıfın inançları bazında güncelleyebilir. Devrimci sosyalizm örneğinden de açıkça anlaşılacağı üzere, sınıflar ve ideolojilerin birbirine birebir karşılık gelmesi söz konusu değildir. Her devrimci ideoloji, siyasi yönden etkili olabilmek için, Lukács'ın 'saf' proleter bilincinden çok daha fazlası olmak zorundadır. Bu ideolojinin, karşıt

---

[11] Bkz. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxsist Theory*, Londra 1977, 3. Bölüm.

güçlerin önemli bir bölümüne geçici bir tutarlılık kazandırmadıkça, başarı şansı oldukça sınırlı kalır.

Lukács'ın çalışmalarında merkezi bir yer tutan, 'özne' olarak toplumsal sınıflar düşüncesine de karşı çıkılmıştır. Bir sınıf sadece, hümanist düşüncenin bireylere atfettiği, bilinç, birlik, özerklik, öz-belirlenim vb. gibi niteliklerle donatılmış, bir tür kolektivize edilmiş birey değildir. Marksizme göre sınıflar, kesinlikle birer tarihsel *fail*dirler ama 'özneler arası' varlıklar oldukları kadar yapısal, maddi oluşumlardır da; ve buradaki sorun, bu iki veçhenin bir arada nasıl düşünülmesi gerektiğidir. Egemen sınıfların homojen yapılar olmaktan ziyade, genel olarak karmaşık, kendi içlerinde ihtilaflı bloklar olduklarını görmüştük; aynı şeyi bunların siyasi hasımları için de söyleyebiliriz. O halde, bir sınıf ideolojisi, büyük ölçüde aynı türden bir pürüz ve çelişkililik sergiler.

Lukács'ın ideoloji kuramına yönelik en sert eleştiri, onun bir dizi ilerici konflasyon içerisinde, Marksist kuramı proletarya ideolojisine, ideolojiyi bir tür saf sınıfsal öznenin ifadesine ve bu sınıfsal özneyi de toplumsal formasyonun özüne indirgemesini hedef alır. Ama bu durum önemli bir çekinceyi gerektirir. Lukács, hiç de, işçi sınıfının bilincinin egemenlerin bilinci tarafından hangi yollardan kirletildiğini göremeyecek kadar kör değildir ve ayrıca bu bilince, devrimci olmayan şartlar altında organik bir 'dünya görüşü' atfediyor da değildir. Aslında eğer normal durumdaki proletarya cisimleşmiş metadan hemen hemen farksız bir şeyse, onun nasıl olup da bir *özne* olabileceğini görmek hiç de kolay değildir ve bu nedenle, 'kendisi için bir sınıfa' dönüşmesini tam olarak nasıl başarabileceğini anlamak da epey zordur. Ama bu 'kirlenme' süreci başka türlü işliyor gibi görünmez. Bunun anlamı, *egemen* ideolojinin hiçbir şekilde kendi bağımlı ideolojileriyle girdiği diyalog içinde önemli ölçüde şekilleniyor gibi görünmemesidir.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde aslında iki farklı ideoloji kuramının işlemekte olduğunu görmüştük: birisi meta fetişizminden, diğeri ise bir sınıf öznenin dünya görüşü olarak tarihsici ideoloji anlayışından türetilmiştir. Proletarya söz konusu olduğu sürece, bu iki kavramsallaştırma, sırasıyla onun normal ve devrimci durumlarına karşılık geliyor gibi görünmektedir. Devrimci olmayan koşullarda, işçi sınıfının bilinci, edilgen bir biçimde şeyleşmenin etkisi altındadır. Bu durumun proletarya ideolojisi tarafından nasıl etkin bir şekilde oluşturulduğuna ya da deneyimin edilgin yönleriyle daha az itaatkar bir biçimde nasıl etkileşime girdiğine dair bize herhangi bir ipucu verilmez. İşçi, kendisini kendi nesnelleştirimi temelinde bir özne haline nasıl getirebilir? Ama sınıf, devrimci bir özne olma yolunda gizemli bir değişim gösterdiğinde tarihsici sorunsal öne çıkar ve işçileri yönetenler için bir zamanlar geçerli olan şey—bütün toplumsal formasyonun içini kendi ideolojik kavramlarıyla ağzına kadar doldurmaları—şimdi onlar için de geçerli olmaya başlar. Ancak bu egemenlerin söylediği şey tutarsızdır, çünkü onların durumunda, bu *aktif* ideoloji kavramı, egemenlerin de meta fetişizminin yapısının kurbanı oldukları görüşü ile uyumlu değildir. Orta-sınıfın kendisi de diğer sınıflarla birlikte aynı şeyleşme yapısına tabi ise, benzersiz, tekleşmiş dünya görüşü sayesinde hüküm sürebileceği nasıl düşünülebilir? Egemen ideoloji burjuvazinin mi, yoksa burjuva toplumunun mu bir sorunudur?

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin, bilincin kendisinin genelde idealist biçimde abartılması olduğu iddia edilebilir. Lukács, 'yalnızca proletaryanın bilincinin kapitalizm çıkmazından çıkış yolunu gösterebileceğini' söyler.[12] Bu iddia, bir anlamda, yeterince ortodoks iken, bilinçsiz proletaryanın bu işi görmesi çok zor olduğundan, buradaki vurgu yine de anlamlıdır. Çünkü ilk planda

---

[12] Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 76.

Marksizmi, işçi sınıfını devrimci değişimin baş faili olarak seçmeye iten şey, yani fiili veya potansiyel olan şey, işçi sınıfının bilinci değildir. Eğer işçi sınıfı böyle bir faili temsil ediyorsa, bu maddi ve yapısal nedenlerden ötürüdür. Aslında bu sınıf, kapitalist üretim süreci içerisinde yerleştirilmiş süreç tarafından eğitilmiş, organize edilmiş ve ondan ayrılamayan ama onu aşma kapasitesine sahip tek varlıktır. Bu anlamda, devrimci yıkım araçlarını 'seçen', kendi mezar kazıcılarını özenle besleyip büyüten Marksizm değil, kapitalizmin kendisidir. Lukács, bir toplumsal formasyonun gücünün son tahlilde daima tinsel olduğunu gözlemlediğinde veya 'devrimin kaderinin ... proletaryanın ideolojik olgunluğuna, yani onun sınıf bilincine bağlı'[13] olduğunu söylediğinde, bu maddi meseleleri sırf saf bir bilinç meselesine kaydırma tehlikesini taşır. Gareth Stedman Jones'un işaret ettiği gibi bilinç, tuhaf bir biçimde cisimden yoksun, uçucu kalır ve pratiklerden veya kuramlardan ziyade 'fikirlerle' ilgili bir mesele olur.

Lukács, hem bilince büyük öncelik atfetmesi hem de bilime, mantığa ve teknolojiye romantik bir düşmanlık beslemesi babında bir idealisttir.[14] Biçimsel ve analitik söylemler, tıpkı makineleşmenin ve rasyonelleşmenin bütün biçimlerinin özünde yabancılaştırıcı görünmesi gibi, sadece burjuva şeyleşmenin biçimleridirler. Bu süreçlerin kapitalizm tarihindeki ilerici ve özgürleştirici yönleri, romantik muhafazakar düşünceye özgü hüzünlü bir nostaljiyle tamamen göz ardı edilir. Lukács, Marksizmin bir bilim olduğunu reddetmek istemez; ama bu bilim, zamandan bağımsız analitik önermelerden oluşan bir küme değil, 'proletaryanın ideolojik dışavurumudur'. Bu, kesinlikle, İkinci Enternasyonal'in bilimciliğine—tarihsel materyalizmin, tarihsel gelişime içkin yasaların katışıksız nesnel bilgisi olduğu inancı-

[13] A.g.e., s. 70.

[14] Bkz. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londra 1973, 10. Bölüm.

na—güçlü bir karşı çıkışı beraberinde getirir. Ancak böyle metafizik fantezilere Marksist kuramı devrimci ideolojiye *indirgeyerek* karşı çıkmak pek de doğru sayılmaz. *Kapital*'in karmaşık denklemleri sosyalist bilincin kuramsal 'ifadesinden' başka bir şey değil midir? Bu bilinç, böyle kuramsal emekle kısmen *oluşturulmamış mıdır*? Eğer yalnızca proletaryanın özbilinci bizlere hakikati sunacaksa, en başta bu hakikatin doğru olduğu yargısına, eğer ondan görece bağımsız olması gereken belli bir kuramsal kavrayış sayesinde değilse, nasıl varabiliriz?

Daha önce de ileri sürmüş olduğum gibi, Lukács'ın ideolojiyi düpedüz yanlış bilinçle bir tuttuğunu düşünmek hatalı olur. İşçi sınıfının sosyalist ideolojisi Lukács'ın görüşüne göre elbette yanlış değildir. Hatta burjuva ideolojisi bile ancak terimin karmaşık anlamı göz önüne alındığında yanıltıcı sayılabilir. Gerçekte, Marx ve Engels'in erken dönem yapıtlarında ideolojinin doğru durum nezdinde yanlış olduğu düşünülürken, Lukács'ta yanlış bir durum nezdinde doğru olduğu düşünülür. Burjuva fikirleri burjuva toplumundaki durumu aslında tam ve doğru olarak yansıtır, ama her nasılsa doğru yoldan çıkmış olan şey bu durumun kendisidir. Böyle bir bilinç, kapitalist toplumsal düzenin şeyleşmiş doğasını birebir yansıtır ve çoğu kez bu duruma ilişkin doğru iddialarda bulunur. Bu bilinç, bu donmuş görüntüler dünyasının içerisine nüfuz edip onun temelini teşkil eden yönelimler ve ilişkiler bütününü açıkça ortaya koyamadığı ölçüde yanlıştır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin en önemli bölümü olan 'Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci'nde, Lukács, cesur bir biçimde, Kant sonrası felsefenin tamamını boş özneler ile taşlaşmış nesneler arasındaki kopukluğun ve meta biçiminin gizli tarihi olarak yeniden yazar ve bu anlamda böyle bir düşünce, onu tepeden tırnağa biçimlendirmiş olan kapitalist toplumun başat toplumsal kategorilerini doğru bir biçimde yansıtır. Burjuva ideolojisi, maddi dünyayı çarpıtması, ters çevirmesi veya red-

detmesinden çok, bu şekliyle burjuva toplumunun belli yapısal sınırlarının ötesine geçememesinden dolayı yanlıştır. Lukács'ın yazdığı gibi: 'Dolayısıyla burjuvazinin sınıf bilincini "yanlış" bilince dönüştüren engel nesneldir, sınıfın durumunun kendisidir. Bu engel ne keyfi ne öznel ne de psikolojiktir, ekonomik durumun nesnel sonucudur'.[15] O halde, burada ideolojinin başka bir tanımına ulaşıyoruz. Bu da, 'yapısal olarak sınırlanmış düşüncedir'. Bu tanım, en azından Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'ine kadar uzanır. Kitabın bazı Fransız siyasetçileri küçük burjuvazinin temsilcisi kılan şeyin ne olduğununun tartışıldığı bölümünde Marx, '[küçük burjuvazinin] yaşamda aşamadıkları sınırları Fransız siyasetçilerin kendi zihinlerinde aşamadıklarını' savunur. Dolayısıyla, yanlış bilinç zihindeki değil de toplumdaki bazı engeller yüzünden tıknefes kalan düşüncedir ve bu durum ancak toplumun kendisini dönüştürülerek giderilebilir.

Bu sorun başka bir şekilde de ortaya konulabilir. Sadece istihbarat veya enformasyondaki bazı aksaklıklardan kaynaklanan ve düşüncenin biraz daha netleştirilmesiyle halledilebilen belirli hatalar vardır. Ama kavrayışımızın inatla yol vermeyi reddettiği bir sınıra yaklaştığımızda, bu engelleme, toplumsal yaşamımıza konulan birtakım 'sınırların' belirtisi olabilir. Bu durumda, ne miktarda olursa olsun, ne zeka ne yaratıcılık ne de salt 'fikirlerin evrimi' bizleri bir adım ileriye götürebilir, çünkü buradaki terslik, belirli maddi kısıtlamalar tarafından koşullanmış olan bilincimizin bütün bir kalıbı ve çerçevesidir. Bizim toplumsal pratiklerimiz açıklamaya çalıştığımız fikirlere engel teşkil eder; eğer bu fikirleri geliştirmek istiyorsak, yaşam biçimlerimizi değiştirmemiz gerekir. Marx'ın burjuva politik ekonomistlerine ilişkin savı tam da budur. Onların kuramsal araştır-

---

[15] Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 54.

maları her daim sorunlu olmuştur. Bu sorunlar elbette ki, onların toplumsal koşulların kuşattığı söylemlerinin iç yapısına damgasını vuran sorunlardır.

İşte bu nedenle Lukács, burjuva ideolojisinin 'toplumsal ve tarihsel durum içerisinde *öznel olarak* temellenebilen ve "doğru" olarak anlaşılabilen ve anlaşılması gereken' bir şey olduğunu yazar. 'Aynı zamanda, *nesnel olarak,* toplumun evriminin özüne dokunmadan geçer ve onu yeterince ifade etmeyi ve payandalamayı beceremez'.[16] Böylelikle, ideoloji, salt bir yanılsama olmanın çok uzağına düşer. Aynı şey, 'nesnel' ve 'öznel' terimlerinin yerleri değiştirilse bile yine geçerlidir, çünkü Lukács'ın dediği gibi, burjuva ideolojisi kendinden menkul hedeflerine (özgürlük, adalet vb.) ulaşmada 'öznel açıdan' başarısız olur, ama tam da bu başarısızlığı, farkında olmadığı birtakım nesnel amaçları geliştirmesinde yardımcı olur. Bununla Lukács'ın anlatmak istediği şey, bu durumun, nihayetinde sosyalizmi iktidara taşıyacak olan tarihsel koşulların gelişmesine katkıda bulunacağıdır. Böyle bir sınıf bilinci, bir kimsenin kendi gerçek toplumsal koşullarının bilincinde olmamasını da içerir ve bu nedenle bir tür kendini aldatmadır. Oysa daha önce görmüş olduğumuz gibi Engels, burada söz konusu olan bilinçli motivasyonu salt yanılsama olarak görüp dışarıda bırakma eğilimindeyken, Lukács, ona sınırlı bir doğruluk payı tanımaya hazırlanır. Lukács şunları yazar: 'Bütün nesnel yanlışlığına rağmen, burjuvazide gördüğümüz kendi kendini aldatan "yanlış" bilinç, en azından kendi sınıfsal konumuna uygun düşer'.[17] Burjuva ideolojisi, varsayımsal bir toplumsal bütünlük açısından bakıldığında yanlış olabilir, ama bu şimdiki duruma göre yanlış olduğu anlamına gelmez.

---

[16] A.g.e., s. 50.

[17] A.g.e., s. 69.

Meseleyi bu şekilde ortaya koymak, belki de aksi halde kafa karıştırıcı olabilecek yanlış bir duruma ilişkin doğru düşünce anlamında ideoloji fikrinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Çünkü bu formülasyondaki sakatlık, yanlış denilebilen bir *durumun* fikridir. Dalgıçlığa ilişkin önermeler doğru veya yanlış olabilir, ama dalgıçlığın kendisi değildir. Ancak Marksist bir hümanist olarak Lukács, bu soruna kendince bir çözüm bulur. Ona göre, 'yanlış' bir durum, içinde insan 'özünün', yani insanlığın tarihsel olarak geliştirmiş olduğu yetilerin eksiksiz potansiyelinin gereksiz yere engellendiği, yabancılaştırıldığı durumdur. Dolayısıyla, böyle yargılar daima olanaklı ve arzu edilir bir gelecek görüşünden hareketle oluşturulur. Yanlış bir durum yalnızca dilek kipinde ve geriye dönük olarak belirlenebilir. Yani, bu engelleyici, yabancılaştırıcı güçler ortadan kaldırıldığında *olanaklı* gözüken şeyin bakış açısından bakılarak tanımlanabilir. Ama bu, 'kötü' ütopyalarda olduğu gibi kişinin spekülatif bir geleceğin boş uzamında tavrını belirlemesi anlamına gelmez, çünkü Lukács'ın görüşünde ve aslında genel olarak Marksizmde de, arzu edilen geleceğin taslağı zaten şimdide filizlenen birtakım imkânlarda mevcuttur. Dolayısıyla şimdi, kendisiyle özdeş değildir. İçerisinde onun ötesine işaret eden bir şeyler vardır, çünkü aslında her tarihsel şimdi kendi olası gelecek beklentisiyle şekillenir.

Eğer ideoloji eleştirisi, düşüncenin toplumsal temellerini incelemeye kalkışırsa, onun mantıksal olarak kendi tarihsel kökenleri hakkında da belirli bir açıklama getirebilmesi gerekir. İdeoloji nosyonunu doğurmuş olan maddi tarih neydi? İdeoloji incelemesi kendi olanaklılık koşullarının aleyhine dönebilir mi?

İdeoloji kavramının, düşünce sistemlerinin kendi kısmiliklerinin ilk kez farkına varmaya başladığı tarihsel dönemde doğmuş olduğu ve bu farkına varışın da söz konusu düşünce sistemlerinin yabancı ve alternatif söylem biçimleri ile karşılaşmak

zorunda kaldıkları zaman ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Her şeyden önce, bu tablonun sergilendiği sahne, burjuva toplumunun gelişimi sonucu hazırlanmıştır; çünkü Marx'ın da işaret ettiği gibi, geleneğe daha bağlı bir toplumsal düzenin tersine, kendisine ilişkin her şeyin, hatta bilinç biçimlerinin bile kesintisiz bir değişim durumunda olması burjuva toplumunun karakteristik bir özelliğidir. Kapitalizm, varlığını ancak üretim güçlerinin durmaksızın gelişimiyle sürdürebilir ve bu huzursuz toplumsal durumda yeni fikirler, metalardaki modalar gibi, baş döndürücü bir hızla birbirinin yerini alır. Buna göre, kapitalizmin kendi doğası, her bir dünya görüşünün sabit otoritesinin altını oyar. Ayrıca, böyle bir toplumsal düzen, toplumsal yoksunluk yarattığı sürece, çokluğu ve parçalanmışlığı destekler. Farklı yaşam biçimleri arasındaki (eskiden beri kutsal sayılan) sınırları aşar ve tüm bu sınırları ana diller, etnik kökenler, yaşam tarzları ve ulusal kültürler arasındaki bir meydan kavgasına çevirir. Sovyet eleştirmen Mikhail Bakhtin'in 'çokseslilik' ile anlatmak istediği tamamen budur. Hızla çoğalan bir entelektüel işbölümünün yaygınlaştırdığı bu atomlara ayrılmış mekânda, birçok değişik itikat, öğreti ve kavrayış biçimi arasında sürüp giden bir otorite mücadelesi vardır. Bu düşünce, farklılığın, çoğulluğun ve heterojenliğin, su götürmez bir biçimde 'ilerici' olduğunu düşünen postmodern kuramcıları tereddüte düşürmelidir. Bu rakip itikatların yarattığı karışıklık içinde her inanç sistemi, kendisini, rakipleri tarafından kıskaca alınmış görecek ve kendi sınırlarını böylelikle keskinleştirecektir. O halde sahne, felsefi kuşkuculuk ve görececiliğin gelişimine yönelik tasarlanmıştır; yani, entelektüel pazarın münasetsiz gürültüsü içinde, tek başına hiçbir düşünme tarzının diğerlerinden daha geçerli olduğu iddiasında bulunamayacağı inancı yaygınlaştırılmıştır. Eğer bütün düşünceler kısmi ve tarafgir ise, düşüncelerin hepsi 'ideolojik' demektir.

Dolayısıyla, kapitalist sistemin kendi dinamizmi ve değişebilme yetisinin, kendi bindiği dalı kesmekle tehdit etmesi çarpıcı bir paradokstur. Bu durum belki de emperyalizm olgusunda en açık biçimiyle görülür. Emperyalizm, kendi değerlerinin yabancı bir kültürle karşılaştığı noktada bu değerlerin mutlak doğru olduğunu öne sürme ihtiyacını duyar; buysa önemli ölçüde kafa karıştırıcı bir deneyim olabilir. Kendi işlerini kökten farklı, ama açıkça etkili bir biçimde yürüten başka bir topluma boyun eğdirmeye çalışmakla meşgulken, kendi yapma etme biçimimizin olanaklı tek biçim olduğuna duyduğumuz inancın devam etmesi gerçekten çok zordur. Joseph Conrad'ın eserleri bu sakatlayıcı çelişkiyi ele alır. O halde, başka yerlerde olduğu gibi burada da, tarihte ideoloji kavramının ortaya çıkışının insanı içten içe yiyip bitiren bir kaygıyı—kendi doğrularınızın size, yalnızca tarihsel konumunuzdan dolayı akla uygun hale geldiğinin tahrip edici farklılığını—açığa vurduğu söylenebilir.

Modern burjuvazi de benzer bir çıkmaza girmiştir. Eski tarz metafizik kesinliklere geri dönemediği gibi, iktidarının meşruluğunu tamamen sarsacak bir kuşkuculuğa da uzak durur. Yirminci yüzyılın başlarında, bu ikilemi aşma girişimlerden birisi Karl Mannheim'in, Weimar Cumhuriyetinin siyasi kargaşa ortamında Lukács tarihselciliğinin etkisi altında kaleme aldığı *İdeoloji ve Ütopya*'dır (1929). Mannheim, orta-sınıf toplumunun yükselişiyle birlikte geleneksel düzenin eski, tek mantığa dayanan dünya görüşünün ebediyen ortadan kalktığını çok iyi tespit etmiştir. Bir zamanlar bilgiyi tekeline almış olan otoriter dini ve siyasi bir kast, artık, birbiriyle çatışan kuramsal perspektifler arasında mekik dokuyan 'özgür' bir entelijansiyaya zemin hazırlamıştır. Bu yüzden 'bilgi sosyolojisinin' amacı bütün aşkın hakikatleri elinin tersiyle itmek ve belli başlı inanç sistemlerinin toplumsal belirlenimlerini incelemek, ama aynı zamanda, bütün bu inançları aynı kefeye koyan görececiliğe karşı tetikte durmak

olacaktır. Sorun, Mannheim'ın da fark ettiği gibi, başkalarının görüşlerini ideolojik bularak eleştirmenin, hep bumerang gibi hep geri dönmesidir. Bir kimse, entelektüel hasmının altındaki kilimi çekmeye çalışırken, her zaman kendi altındakini de yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Böyle bir görececiliğe karşı Mannheim, 'ilişkisellik' adını verdiği şeyi savunur. İlişkisellik, fikirlerin, kendilerini meydana getiren toplumsal sistem içerisindeki yerlerinin keşfedilmesi anlamına gelir. Mannheim'a göre, düşüncenin toplumsal temellerine ilişkin böyle bir araştırma, nesnellik hedefine aykırı olmak zorunda değildir; çünkü her ne kadar fikirler içsel olarak toplumsal kökenleri tarafından şekillendiriyor olsalar da, onların doğruluk değeri söz konusu kökenlere indirgenemez. Bütün tikel bakış açılarının kaçınılmaz tek yönlülüğü, kendilerini, kendi rakipleriyle sentezleyerek düzeltilebilir ve böylelikle geçici, dinamik bir düşünce bütünlüğüne ulaşılabilir. Aynı zamanda, kendi kendini gözetleme süreciyle, kendi perspektifimizin sınırlarını da dikkate alabilir ve bu yolla sınırlı bir tür nesnelliğe erişebiliriz. Mannheim, böylelikle Weimar Almanyası'nın, yaşamı düzenli bir bütün olarak görme kaygısında olan Matthew Arnold'u olarak ortaya çıkar. Tek yönlü ideolojik bakış açıları, daha kapsamlı bir bütünlük içerisinde, bunu başarabilecek ölçüde tarafsız olanlar—yani önemli ölçüde Karl Mannheim'a benzeyen 'özgür' aydınlar—tarafından sabırla yerleştirilecektir. Bu yaklaşımla ilgili tek sorun, görececilik sorununu yeniden sahneye itmesidir; zira bu sentezin başlangıç noktası olan taraflı bakış açısı hakkında her zaman sorular sorabiliriz. Bütünlüğe duyulan ilgi, yalnızca başka bir ilgi değil midir?

Mannheim'a göre, böyle bir bilgi sosyolojisi eski tarz ideoloji eleştirisine iyi bir alternatiftir. Ona göre, bu türden eleştiri, özü gereği, bir kimsenin hasmının fikirlerinin maskesini düşürmesi, bu fikirlerin bilinçli veya bilinçsiz toplumsal güdülenimler tara-

fından beslenen yalanlar, aldanmalar ve yanılsamalar olduğunu gözler önüne sermesiyle ilgili bir meseledir. Kısacası ideoloji eleştirisi burada, Paul Riceour'un 'şüphenin yorumbilimi' adını vereceği şeye indirgenir ve bu, bir grubun önyargı ve inançlarının temelini belirleyen bütün bir 'zihinsel yapıyı' aydınlatma gibi zorlu ve ihtiraslı bir işi üstlenmek için açıkça yetersiz kalır. İdeoloji, yalnızca belirli birtakım aldatıcı iddialarla ilişkilidir. Bir noktada Mannheim'ın söylediği gibi, bu iddiaların izi, tikel bireylerin psikolojisine dek sürülebilir. Bunun ideolojinin önemsiz bir hedefi olduğu kesinlikle açıktır: Mannheim, aldanmanın, birtakım psikolojik kaynaklardan doğmak şöyle dursun, bütün bir toplumsal yapı tarafından üretildiğini savunan meta fetişizmi türünde kuramlarla yeterince ilgilenmez.

'Bilgi sosyolojisinin' ideolojik işlevi, aslında Marksist ideoloji kavramının bütününü etkisiz hale getirip, onun yerine daha uysal 'dünya görüşü' kavramını yerleştirmektir. Mannheim, şüphesiz, bu tür dünya görüşlerinin eleştirel olmayan bir şekilde analiz edilebileceğine inanmamaktadır; ama onun eserindeki eğilim, tarihsel bilinç biçimlerinin evrimini şöyle bir gözden geçirmek adına mistifikasyon, rasyonalizasyon ve fikirlerin iktidar açısından işlevi kavramlarını önemsizleştirmek yönündedir. Dolayısıyla bir anlamda, bu post-Marksist ideoloji anlayışı, ideolojiyi sadece 'toplumsal olarak belirlenmiş düşünce' olarak gören *pre*-Maksist bir görüşe geri döner. Bu anlayış her tür düşünceye uygulanabildiğinden, ideoloji kavramında alınan yolu dönüp geri tepme tehlikesi söz konusudur.

Mannheim, ideoloji kavramına pek de aydınlatıcı olmayan bir tarzla yaklaşır. Bir tarihsici olarak Mannheim'a göre, hakikat, tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasına uygun olan fikirler demektir ve bu durumda ideoloji, kendi devrine ters düşen, çağın talepleriyle uyuşmayan bir inançlar kümesine karşılık gelir. Bunun aksine, 'ütopya' kendi zamanının ilerisinde olan fikirleri

gösterir ve böylelikle toplumsal gerçekliğe aykırı düşer. Fakat, şimdiye ait yapıları parçalama ve sınırlarını zorlama gücüne de sahiptir. İdeoloji, kısaca, antikalaşmış inançtır; gerçeklikten koparılmış, miadı dolmuş mitler, normlar ve idealler kümesidir. Ütopya zamanından önce ortaya çıkmıştır ve gerçek dışıdır, ama yeni bir toplumsal düzen kurmakta gerçekten başarılı olan kavramsal ön oluşumları adlandırmak için korunması gereken bir terimdir. Bu açıdan ideoloji maddi varlık kazanamamış, başarısız olmuş bir tür ütopya olarak ortaya çıkar ve onun tanımı, böylelikle bizi sadece yeniden geriye, erken dönem Marksizmin öteki dünya işlerine dalma olarak ideoloji anlayışına götürür. Mannheim, çoğu kez şimdiki toplumsal zorunluluklara gayet iyi uyum gösteren, tarihsel gerçeklikle verimli bir şekilde iç içe geçen, pratik toplumsal etkinlikleri bir hayli etkili bir tarzda örgütleyebilen bilinç biçimleri anlamına gelen bütün ideoloji anlayışlarından yoksun gibi görünür. Ütopyayı, 'gerçekliğin çarpıtılmasına' benzeterek küçümseyen Mannheim, 'çağın talep ettiği şeylerin' tam da çağı öteye ilerletecek bir düşünce olabileceği ihtimalini adeta görmez. Şöyle der: 'Düşünce, içerisinde işlediği gerçeklikten ne daha azını ne de daha çoğunu içermelidir'.[18] Bu, kavramı nesnesiyle tanımlamaktır; Theodor Adorno da, yeterince ironik bir biçimde, onu ideolojik düşüncenin özü diye kınayacaktır.

Nihayet, Mannheim ideoloji terimini, ya ne türden olursa olsun inancın toplumsal belirlenimi ile eşitleyerek işe yaramaz hale getirecek ölçüde genişletir ya da aşırı bir biçimde daraltarak belli başlı aldatma edimlerine indirger. İdeolojinin taraflı veya

---

[18] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra 1954, s. 87. (*İdeoloji ve Ütopya* De ki yayınları, 2009.) Mannheim'a dair anlamlı eleştiriler için bkz. Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londra 1979; ve Nigel Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*, Oxford 1980. Ayrıca bkz. Bhikhu Parekh'in makalesi, R. Benewick, ed., *Knowledge and Belief in Politics*, Londra 1973.

perspektifsel düşünme ile eşanlamlı olamayacağını kavrayamaz —çünkü hangi düşünce böyle değildir ki? Kavramın içi tamamen boşaltılmayacaksa, iktidar mücadelesine ve meşrulaştırmaya, yapısal farklılığa ve mistifikasyona belli başlı çağrışımlarının daha fazla olması gerekmektedir. Ancak, Mannheim'ın faydalı bir şekilde önerdiği şey, bir üçüncü yoldur; bu da, bir önermenin doğruluk ve yanlışlığının nihai olarak toplumsal kökenine bağlı olmadığını savunanlar ile birinciyi tamamen ikinciye indirgeyenler arasındadır. Michel Foucault için bir önermenin doğruluk değeri, tamamen o önermenin toplumsal işlevi ile ilgili bir mesele, gözettiği iktidar çıkarlarının bir yansıması gibi görünmektedir. Dilbilimcilerin söyleyebileceği gibi, dile getirilen şey, tamamen dile getirilme koşullarına indirgenebilir; asıl mesele, ne söylendiği değil, kimin kime ne amaçla söylediğidir. Bu yaklaşımın gözden kaçırdığı şey şudur: ifadeler kendi toplumsal koşullarından kesinlikle bağımsız değildir, 'Eskimolar, genel olarak diğer herkes kadar konuşma yeteneğine sahiptir' türünden bir önermenin, kim, ne amaçla söylerse söylesin, doğru olduğudur. 'Erkekler, kadınlardan üstündür' türünden bir iddianın önemli özelliklerinden birisi, hangi iktidarın çıkarlarını destekliyor olursa olsun, aynı zamanda da, yanlış olmasıdır.

[...]

Lukács'ın Batılı Marksist meslektaşı olan Antonio Gramsci'nin yazılarında anahtar kategori ideoloji değil, *hegemonya*dır ve bu iki terim arasındaki fark üzerine kafa yormaya değer. Gramsci hegemonya sözcüğünü genelde, bir yönetici gücün kendi hâkimiyeti altındaki insanların rızasını kazanma biçimi anlamında kullanır —gerçi, sözcüğün zaman zaman hem rıza hem de zor anlamını karşılayacak şekilde kullandığı da olur. Bu nedenle,

hegemonya ideoloji kavramından doğrudan farklıdır; çünkü ideoloji zorla empoze edilebilir. Örneğin, Güney Afrika'daki ırkçı ideolojinin işleyişini düşünelim. Fakat hegemonya ideolojiden daha geniş bir kategoridir: ideolojiyi *içerir* ama ona indirgenemez. Bir egemen grup veya sınıf kendi iktidarı için gerekli rızayı ideolojik yollardan güvence altına alabilir; ama vergi sistemini desteğine gereksinim duyduğu kesimin yararına olacak şekilde değiştirerek ya da görece varlıklı ve dolayısıyla siyasi yönden uyuşuk bir işçi tabakası yaratarak da aynı hedefe ulaşabilir. Ya da hegemonya, ekonomik biçimlerden ziyade siyasi bir biçime bürünebilir: Batılı demokrasilerde parlamenter sistem böyle bir iktidarın son derece önemli bir biçimidir; çünkü halkta kendi kendini yönettiği yanılsamasını yaratır. Bu toplumların siyasi biçimini diğerlerinden ayıran başlıca şey, halkın kendi kendisini yönettiğinin varsayılmasıdır. Antik çağda hiçbir köleden, ya da Ortaçağ'da hiçbir serfden böyle bir inanca sahip olması beklenmezdi. Perry Anderson, parlamenter sistemi, üzerinde medya, kiliseler ve siyasi partiler gibi kurumların kritik ve daha önemlisi tamamlayıcı bir rol oynadığı 'kapitalizmin ideolojik aygıtlarının faaliyet merkezi' olarak betimleyecek kadar ileri gider. İşte bu nedenle, Anderson'ın belirttiği gibi Gramsci, hegemonyayı devletten ziyade, sadece 'sivil toplumun içine' yerleştirirken yanılmaktadır, çünkü kapitalist devletin siyasi biçiminin kendisi, böyle bir iktidarın yaşamsal bir organıdır.[19]

Siyasi hegemonyanın bir başka güçlü kaynağı, burjuva devletinin o varsayılan tarafsızlığıdır. Aslında bu, salt ideolojik bir yanılsama değildir. Kapitalist toplumda siyasi iktidar, esasen, pre-kapitalist formasyonlardaki siyasi düzenin aksine, toplumsal ve ekonomik yaşamdan görece özerktir. Örneğin, feodal re-

---

[19] Perry Anderson, 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review*, 100, Kasım 1976/Ocak 1977.

jimlerde, köylüleri iktisaden sömüren soylular, aynı zamanda onların yaşamlarındaki siyasi, kültürel ve hukuki işlevleri de yerine getirirler. Bu nedenle, burada ekonomik iktidar ile siyasi iktidar arasındaki ilişki daha net görülür. Kapitalizmde ekonomik yaşam bu türden kesintisiz siyasi bir denetime tabi değildir. Marx'ın belirttiği gibi, insanları, her türden siyasi yükümlülüklerinden, dini yaptırımlardan veya göreneksel sorumluluklardan kopararak işlevsel kılan şey, 'ekonomik alanın kör zorlaması', yani hayatta kalma gereksinimidir. Ama bu yaşam biçimi içerisinde, ekonomi 'tamamen kendi kendine' işlemekteymiş ve bu nedenle siyasi devlet de kendine arkalardan bir yer seçip sadece bu ekonomik etkinliğin yürütüldüğü genel yapıları desteklemekteymiş gibi görünür. Burjuva devletin son derece tarafsız olduğu, birbirinin rakibi toplumsal güçlerin üstünde yer aldığı inancının gerçek maddi temeli budur ve bu bağlamda, hegemonya burjuva devletinin doğasına içkindir.

O halde, hegemonya, sadece ideolojinin başarılı bir türü değildir. Çeşitli ideolojik, kültürel, siyasi ve ekonomik yönleri vardır. İdeoloji, özellikle anlamlandırma düzeyinde verilen iktidar mücadelelerinin yöntemlerine göndermede bulunur ve her ne kadar bütün hegemonik süreçlerde böyle bir anlamlandırma olsa da, her durumda yönetimi destekleyip sürdüren *egemen* düzey bu değildir. Milli marşın okunması, akla gelebilecek en 'katıksız' ideolojik etkinliktir; komşuları belki rahatsız etmesini bir kenarda bırakırsak, kesinlikle hiçbir amaca hizmet etmiyormuş gibi görünür. Benzer şekilde din, sivil toplumun çeşitli kurumları arasında belki de en ideolojik olanıdır. Fakat hegemonya kültürel, siyasi ve ekonomik yapılarda da, yani retorik ifadelerde olduğu kadar söylemsel olmayan pratiklerde de kendini gösterir.

Dikkate değer kimi tutarsızlıklarla Gramsci, hegemonyayı, 'sivil toplum' alanı ile ilişkilendirir. Bununla kastettiği şey, dev-

let ve ekonomi arasındaki bütün kurumlardır: özel televizyon kanalları, aile, erkek izci hareketi, Metodist kilisesi, anaokulları, Britanya Lejyonu, *Sun* gazetesi. Bunların hepsi, bireyleri egemen iktidara zordan çok rıza ile bağlayan hegemonik aygıtlar olarak görülür. Zor, aksine, 'meşru' şiddeti tekelinde bulunduran devlet ile ilişkilendirilir. (Ancak bir toplumun baskı kurumlarının—silahlı kuvvetler, yargı organları ve diğerleri—etkili bir şekilde faaliyette bulunmak için halkın genel rızasını kazanmak zorunda olduklarını ve böylelikle zor ile rıza arasındaki karşıtlığın bir ölçüde yapıçözüme tabi tutulabileceğini belirtmemiz gerekir.) Bu tür kurumlar açısından fakir bir toplumda yaşayan Bolşeviklerin, yönetimin dizginlerini devlete cepheden saldırarak ele geçirdiği günlerin aksine, modern kapitalist rejimlerde sivil toplum ciddi bir güç haline gelmiştir. Bu nedenle hegemonya kavramı şu soruyla ilgilidir: Egemen iktidarın, inceden inceye ve kapsamlı bir şekilde alışılmış gündelik etkinliklerin en küçük parçasına kadar yayıldığı, 'kültür' ile ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği, çocuk yuvalarından cenaze törenlerine kadar yaşantımızın bütün dokusuna kendi damgasını vurduğu bir toplumsal formasyon içerisinde, işçi sınıfı iktidarı nasıl ele geçirebilir? Büyük ölçüde yabancı ve baskıcı bir şey olarak algılanan bir iktidara karşı değil de, bir bütün olarak toplumsal düzenin 'ortak duyusu' haline gelmiş bir iktidara karşı nasıl savaşırız?

[...]

Hegemonya kavramı ideoloji nosyonunu genişletmek ve zenginleştirmekle kalmaz, aksi halde biraz soyuta kaçacak bu terime maddi bir yapı ve siyasi keskinlik de kazandırır. Gramsci ile birlikte, 'düşünce sistemleri' olarak ideolojiden, yaşanan, alışılmış toplumsal pratik olarak ideolojiye bir geçiş gerçekleşir. Bu geçiş, hayati önem taşır. Dolayısıyla, resmi kurumların işleyişi

kadar, toplumsal yaşamın dile gelmeyen boyutları ve bilinçdışı da ideoloji tanımının kapsamına girmelidir. İdeolojiyi büyük ölçüde bilinçdışı ve her zaman kurumsal bir şey olarak gören Louis Althusser, bu iki vurguyu da miras olarak devralacaktır. Ayrıca, siyasi tahakkümün 'yaşayan' bir süreci olarak hegemonya, bazı yönleriyle hemen hemen Raymond Williams'ın 'duygu yapısı' adını verdiği şeye yaklaşmaya başlar. Williams, kendi Gramsci tartışmasında, 'ideolojinin' potansiyel olarak durağan yan anlamlarına karşılık, hegemonyanın *dinamik* bir karakter taşıdığını teslim eder. Hegemonya, asla geri dönüşü olmayan bir başarı değildir; 'sürekli yenilenmesi, yeniden yaratılması, savunulması ve değişikliğe uğratılması gerekir.'[20] O halde, bir kavram olarak hegemonya, mücadelenin içermelerinden ayrılamaz ama belki ideoloji ayrılabilir. Williams, hegemonyanın hiçbir tarzının, bir toplumun anlamlarını ve değerlerini tek başına tam olarak tüketemeyeceğini söyler. Bu nedenle, her yönetici güç, kısmen kendi hâkimiyetinin kurucusu olacak biçimde, karşı hegemonik güçlerle ilişkilenmek zorunda kalır. Dolayısıyla hegemonya, doğası gereği, pratik ve dinamik olduğu kadar, ilişkiseldir. Bu anlamda hegemonya, bazı 'kaba' Marksist akımlarda rastlanılan birtakım aşırı kemikleşmiş, skolastik ideoloji tanımlarına göre önemli bir ilerlemedir.

O halde, kabaca ifade edersek, hegemonyayı, bir egemen iktidarın kendi yönetimi için, hakimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmada başvurduğu bütün pratik stratejiler yelpazesi olarak tanımlayabiliriz. Gramsci'ye göre, hegemonyayı ele geçirmek, toplumsal yaşamda, kendi 'dünya görüşünü' toplumun dokusuna bütünüyle nüfuz ettirerek ve böylece kendi çıkarı ile

---

[20] Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, s. 112. 18. ve 19. yüzyıl İngiltere'si bağlamında tarihsel bir siyasi hegemonya incelemesi için bkz. Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance*, Westport, CT 1978.

toplumun çıkarlarını büyük ölçüde eşitleyerek ahlaki, siyasi ve entelektüel liderlik kurmak demektir. Elbette ki, konsensüse dayalı bu tür bir egemenlik kapitalizme özgü değildir. Aslında temelinin sağlam ve sürekli olabilmesi için *her* siyasi iktidar biçiminin en azından bir ölçüde kendi alt sınıflarının rızasını almak zorunda olduğu söylenebilir. Ancak, özellikle kapitalist toplumlarda, rıza ile zor arasındaki oranın kesinlikle birincisinden yana kaydığına inanmak için geçerli nedenler vardır. Bu koşullar altında, Gramsci'nin 'tahakküm' adını verdiği, devletin disipline etme ve cezalandırma gücü katı bir şekilde yerinde kalır ve aslında modern toplumlarda çeşitli baskı araçlarının çoğalmasıyla korkunç bir hal alır. Buna karşılık 'sivil toplum' kuruluşları, yani okul, aile, kilise, medya ve geri kalanlar, toplumsal denetim süreçlerinde artık daha merkezi bir rol oynar. Burjuva devleti, eğer zorunda kalırsa, doğrudan şiddete başvuracaktır, ama böyle yaparsa ideolojik güvenilirliğini yitirme riskine girer. İktidar için, tıpkı görenek, alışkanlık ve kendiliğinden uygulamalar gibi, toplumsal yaşamın dokusuna yayılmak ve böylelikle 'doğal hale gelmek', genelde tercih edilebilir bir şeydir. İktidar, bir kez elini açığa vurduğunda, bir siyasi çekişme nesnesi haline gelebilir.[21]

[...]

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde, ideoloji teriminin bütünüyle olumsuz kullanımını reddeder. Terimin bu 'kötü' anlamının yaygınlaşması, 'ideoloji kavramının kuramsal analizinin değiştirilmesi ve doğasıyla oynanmasının bir sonucudur', der.[22] İdeoloji, fazlasıyla, saf görünüş veya sırf kalınkafalılık olarak görül-

---

[21] Bkz. benim *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, 1. ve 2. Bölümler.

[22] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. A. Hoare ve G. Nowell-Smith, Londra 1971, s. 376.

müştür. Ama aslında, 'tarihsel olarak organik' ideolojiler —verili bir toplumsal yapıya zorunlu olanlar anlamında— ve bireylerin keyfi spekülasyonları anlamında ideoloji arasında bir ayrım koymak gerekir. Bu görüş, daha önce başka yerlerde gördüğümüz 'ideoloji' ve 'dünya görüşü' arasındaki karşıtlığa bir dereceye kadar paraleldir. Ancak Marx'ın ideolojinin olumsuz anlamını hiç şekilde keyfi, öznel spekülasyonlar içine hapsetmediğini belirtmemiz gerekir. Ayrıca Gramsci, ideolojinin ekonomist bir biçimde, sırf altyapının korkulu rüyasına indirgenmesini de reddeder. Aksine ideolojiler, psikolojik olarak 'geçerli', insanların üzerinde hareket ettiği, mücadele verdiği ve kendi toplumsal koşullarının bilincine vardığı zemine şekil veren, etkin bir biçimde örgütleyici güçler olarak görülmelidir. Gramsci, herhangi bir 'tarihsel blokta' maddi güçlerin 'içerik', ideolojilerinse 'biçim' olduğunu öne sürer.

[...]

Gramsci'ye göre, bir toplumdaki bağımlı grupların bilinci genellikle çatlak ve pürüzlüdür. Böyle ideolojilerde çoğunlukla, dünyaya ilişkin iki çelişik kavramsallaştırma mevcuttur. Bunlardan birisi, egemenlerin 'resmi' nosyonlarından, diğeri ise ezilen insanların toplumsal gerçekliğe ilişkin pratik deneyimlerinden türetilir. Bu tür çatışmalar, daha önce gördüğümüz gibi, bir grup veya sınıfın söyledikleriyle davranışlarında üstü kapalı olarak açığa vurulan şeyler arasındaki 'edimsel çelişki' biçimine bürünebilir. Fakat bu, salt bir kendini aldatma olarak görülmemelidir. Gramsci, böyle bir açıklamanın, tikel bireyler söz konusu olduğunda yeterli olabileceğini, ama kadınlardan ve erkeklerden oluşan büyük kitleler bağlamında yetersiz kalacağını düşünür. Düşüncedeki bu çelişkilerin tarihsel bir temeli olması gerekir ve Gramsci, bu temeli, bir sınıfın 'organik bir bütün' olarak

edimde bulunurken sergilediği dünyaya ilişkin (yeni filizlenmekte olan) görüşü ve bu sınıfın, daha 'normal' zamanlarda onu yönetenlerin fikirlerine teslim oluşu arasındaki karşıtlığa yerleştirir. O halde, devrimci pratiğin amaçlarından birisi, ezilenlerin pratik anlayışında saklı olan (potansiyel olarak yaratıcı) ilkeler incelemek ve onları açığa çıkartmaktır —aksi takdirde deneyiminin gelişmemiş ve belirsiz öğeleri olarak kalacak olan bu ilkeler tutarlı bir felsefe veya 'dünya görüşü' statüsü kazanacaktır.

[...]

Ancak bunu yapmak, Gramsci'nin 'ortak duyu' adını verdiği şeyle halkın gündelik bilincinde bulunan birçok olumsuz şeyle mücadele etmek anlamına gelir. Böyle bir ortak duyu, 'tamamen farklı kavramların kaotik bir bileşimidir'—yani siyasi açıdan tamamen geri olan, muğlak, çelişkili bir deneyim alanıdır. Bu deneyim alanı, genelde, siyaseten geridir. Egemen bir blok kendi hegemonyasını yetkinleştirmek için yüzyıllar geçirmişse, bunun başka türlü olmasını nasıl bekleyebiliriz ki? Gramsci'ye göre 'kendiliğinden' bilinç ve 'bilimsel' bilinç arasında kesinlikle bir süreklilik vardır. Şöyle ki, ikincinin güçlükleri gözlerde fazla büyütülmemelidir. Fakat aynı zamanda, devrimci kuram ile kitlelerin mitolojik veya folklorik kavrayışları arasında sürekli bir savaş yaşanır ve ikincinin birincisi aleyhine romantize ve himaye edilmemesi gerekir. Gramsci, bazı 'halk' kavrayışlarının toplumsal yaşamın önemli yönlerini kendiliğinden yansıttığına inanır; 'halkın bilinci' tamamen olumsuz sayılıp bir kenara atılmamalı, içerdiği ilerici ve gerici yönler dikkatli bir şekilde birbirinden ayırt edilmelidir.[23] Örneğin, halkın ahlakı kısmen tarihin

---

[23] Bu konuyla ilgili olarak bkz., Alberto Maria Cirese, 'Gramsci's Observations on Folklore', Anne Showstack Sassoon, ed., *Approaches to Gramsci,*

eski bir döneminin fosilleşmiş kalıntısıdır, kısmen de 'toplumun egemen tabakasına özgü ahlak anlayışından tamamen farklı veya ona karşı gelen, çoğu kez yaratıcı ve ilerici yenilikler içeren bir bir dizi tutum ve davranıştır'.[24] Burada ihtiyaç duyulan, halkın mevcut bilincinin paternalist bir tavırla korunması değil, 'kökleri halkın bilincine dayanan geleneksel inançlarla aynı sağlamlıkta ve aynı ölçüde buyurucu nitelikte olan yeni bir sağduyu yanı sıra da yeni bir kültür ve yeni bir felsefe' oluşturmaktır.[25] Bir başka değişle, organik aydınların işlevi, halkın deneyimiyle siyasi analiz arasında iki yönlü bir geçiş yaratarak, 'kuram' ve 'ideoloji' arasındaki bağları sağlamlaştırmaktır. İdeoloji terimi burada, 'kendini örtük bir biçimde sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte ve bireysel ve kolektif yaşamın bütün tezahürlerinde açığa vuran bir dünya görüşü kavramının en yüksek anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır'.[26] Böyle bir 'dünya görüşü', soyut bir fikirler sisteminden çok, birleştirici, örgütleyici ve ilham verici bir ilke olarak toplumsal ve siyasi bloku bir arada tutar.

[...]

Adorno'dan Bourdieu'ya

Meta formundan bir ideoloji kuramının nasıl üretilebileceğini görmüştük; ama Marx'ın ekonomi analizinin kalbinde ideolojiyle ilişkili bir başka kategori daha yatar, bu da değişim değeri kavramıdır. Marx, *Kapital*'in ilk cildinde, hayli farklı kullanım değerlerine sahip iki metanın, aynı miktarda soyut emek içer-

---

Londra 1982 (Bu eserin Türkçesi için bkz. *Gramsci'ye Farklı Yaklaşımlar*, [çeviren: M. Kemal Coşkun vd.] Dipnot Yayınları, Ankara, 2012).

[24] Cirese'den alıntılandı, 'Gramsci's Observations', s. 226.

[25] Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 424.

[26] A.g.e., s. 328.

mesi durumunda, nasıl eşit bir biçimde mübadele edilebileceğini açıklar. Bir yılbaşı pudingini ve oyuncak bir sincabı üretmek için aynı miktarda emek gücü gerekiyorsa, bu ürünler aynı değişim değerine sahip olacaktır, yani aynı para miktarı onları satın alabilir. Ancak böyle yapıldığında, bu nesneler arasındaki özel farklılıklar bastırılmış olur, çünkü onların kullanım değerleri soyut eşdeğerliklerine tabi kılınmaktadır.

Eğer bu ilke kapitalist ekonomide hüküm sürüyorsa, 'üstyapının' en üst basamaklarında da bu ilkenin işlemekte olduğu gözlemlenebilir. Burjuva toplumunun siyasi arenasında bütün erkekler ve kadınlar soyut eşitler olarak birer seçmen ve yurttaştır. Ama bu kuramsal eşdeğerlik, 'sivil toplumdaki' somut eşitsizlikleri gizlemeye hizmet etmektedir. Mülk sahibi ile kiracı, işadamı ve fahişe aynı oy kullanma kabinlerine giriyor olabilirler. Bu durum yargı kurumları için de hemen hemen doğrudur. Bütün bireyler yasa önünde eşittirler; ama bu yalnızca, yasanın nihayetinde mülk sahibinden yana olduğunu gizlemeye yarar. O halde, üstyapı denen şeyden bile ileri giden bu sahte eşdeğerlik ilkesinin, ideolojinin zorlu alanlarına doğru izini sürmenin bir yolu var mıdır?

Frankfurt Okulu'ndan Marksist Theodor Adorno'ya göre bu soyut değişimin mekanizması ideolojinin tam da gizini oluşturmaktadır. Meta değişimi gerçekte kıyaslanmaz olan şeyler arasında bir denklik gerçekleştirir ve dolayısıyla, Adorno'ya göre, aynı şeyi ideolojik düşünce de yapar. 'Ötekiliğin' sergilediği manzara böyle bir düşünceyi ayaklandırır, çünkü ötekilik, ideolojik düşüncenin kendi kapalı sisteminden kaçma tehdidinde bulunan şeydir; dolayısıyla, ideoloji, onu şiddetle kendi imgesine ve benzerine indirger. Adorno, *Negatif Diyalektik*'te şöyle der: 'Eğer aslan bir bilince sahip olmuş olsaydı, yemek istediği antilopa duyduğu öfke ideoloji olurdu'. Aslında Fredric Jameson, bütün ideolojilerin en temel özelliğinin tam da, pozitif bir değer

yüklenen özne veya bildik olanla, anlaşılabilirliğin sınırlarının ötesine itilmiş özne olmayan veya yabancı olan arasında bu türden katı bir ikili karşıtlık kurmak olduğunu ileri sürmüştür.[27] Jameson, bu nedenle, iyiye karşı kötü şeklindeki etik kodun bu ilkeyi örnekleyen en iyi model olduğunu söyler. Dolayısıyla, Adorno'ya göre ideoloji, 'özdeşlik düşüncesinin' bir biçimidir— şeylerin çoğulluğunu ve biricikliğini engellenemez bir biçimde yalnızca kendisinin bir suretine dönüştüren veya onları panik içindeki bir dışlama edimiyle kendi sınırlarının ötesine süren, örtük bir paranoid rasyonalite tarzıdır.

Bu anlayışa göre, ideolojinin karşıtı, hakikat ya da kuram değil, farklılık ya da heterojenlik olacaktır. Adorno'nun düşüncesi, kendi zamanımızın postyapısalcılarına dikkat çekici bir biçimde önceden fikir vermiştir. Bu kavramsal deli gömleğinin karşısında Adorno, düşünce ve gerçekliğin, kavram ve onun nesnesinin temelde özdeş olmadığını öne sürer. Özgürlük fikrinin kapitalist piyasada mevcut zavallı gülünç taklidi ile özdeş olduğunu varsaymak, bu nesnenin kavramını karşılamadığını görememektir. Diğer taraftan, herhangi bir nesnenin varlığının, o nesnenin kavramı tarafından tüketilebilir olduğunu düşünmek, onun biricik maddiliğini ortadan kaldırmak demektir; çünkü kavramlar kaçınılmaz olarak genel, nesneler ise ısrarla tikeldir. İdeoloji farklı fenomenleri yapay bir biçimde eşitleyerek dünyayı homojenize eder ve bu yüzden, bunu bozmak, 'negatif diyalektik'i gerektirir. Negatif diyalektik, belki de imkânsız bir biçimde, düşünceye heterojen gözüken her şeyi düşünceye dahil etmeye çabalar. Adorno'ya göre, bu tür bir negatif aklın en yüce paradigması sanattır. Sanat, kesintisiz bütünlüğün tiranlığına karşı duyusal tikelin taleplerini öne çıkartarak, farklı olan ve özdeş olmayan adına konuşur.[28]

---

[27] Bkz. Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Londra 1981, s. 114-15.

[28] Bkz. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Londra 1984.

O halde, Adorno'nun gözünde özdeşlik, bütün ideolojilerin 'ilkel biçimidir'. Bizim şeyleşmiş bilincimiz, tekdüze, kendiyle aynı varlıklar halinde dondurulmuş nesnelerden oluşan bir dünyayı yansıtır ve böylece bizi, *olana,* yani katıksız bir biçimde 'verili' olana bağlar, 'olan, olduğundan daha fazla bir şeydir' hakikatini görmemizi engeller.[29] Ancak postyapısalcı düşünüşün aksine Adorno, ne farklılık nosyonunu eleştirel olmayan bir biçimde kutsar, ne de özdeşlik ilkesini kınar. Özdeşlik ilkesi, bütün paranoid kaygısına rağmen, bir gün gerçek uzlaşmanın gerçekleşeceği ve saf farklılıklar dünyasının saf özdeşlikler dünyasından ayırt edilemeyeceği bir dünyanın kurulacağı yönünde zayıf bir umut taşır. Ütopya fikri her iki kavramsallaştırmanın da ötesine uzanır: Ütopya, bunların yerine, 'çeşitlilikteki birliktelik' olacaktır.[30] Sosyalizmin amacı, duyusal kullanım değerinin zengin çeşitliliğini değişim değerinin metafizik hapishanesinden kurtarmaktır—tarihi, ideoloji ve meta üretimi tarafından ona dayatılan aldatıcı denkliklerden arındırarak özgürleştirmektir. Adorno, şöyle der: 'Uzlaşma, özdeş olmayanı açığa çıkaracak, manevi zor da dâhil her tür zoru ortadan kaldıracaktır; farklı şeylerden oluşan çokluğa giden yolu açacak ve diyalektikliği onlar üzerindeki gücünden yoksun bırakacaktır'.[31]

Ancak, bunun nasıl gerçekleşeceğini görmek kolay değildir; çünkü kapitalist toplumun eleştirisi analitik aklı kullanmayı gerektirir ve bu tür bir akıl, Adorna'ya, en azından bazı ruh hallerinde, doğası gereği baskıcı ve şeyleştirici görünür. Aslında, Marx'ın bir keresinde 'zihnin para birimi' olarak tanımladığı mantığın kendisi, bir tür genelleştirilmiş takas ya da piyasa değişimine benzer biçimde, kavramların yanlış bir biçimde eşitlenmesidir. Öyleyse, tahakkümcü bir rasyonalite, yalnızca, onun

---

[29] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics,* Londra 1973, s. 161.

[30] A.g.e., s. 150.

[31] A.g.e., s. 6.

tarafından telafi edilemez ölçüde kirletilmiş kavramlarla açılabilir ve bu önermenin kendisi, analitik aklın kurallarına uyduğu için, zaten hakim olanın tarafında olacaktır. Adorno'nun meslektaşı Max Horkheimer ile birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyaletiği*'nde (1947) akıl, doğanın ve bedenin duyusal özelliklerini darmadağın ederek, zora ve manipülasyona dayanan bir nitelik kazanmıştır. Sırf düşünmek bile, ideolojik tahakkümle günahkâr bir suç ortaklığı yapmaktır; ama yine de tümüyle araçsal düşünceye teslim olmak, barbarca irrasyonalizme gömülmektir.

Özdeşlik ilkesi bütün çelişkileri bastırmaya çalışır ve Adorno'ya göre bu süreç, gelişmiş kapitalizmin şeyleşmiş, bürokratikleşmiş dünyasına kusursuzluğu getirmiştir. Hemen hemen aynı şekilde karamsar bir diğer görüş de, Adorno'nun Frankfurt Okulu'ndan meslektaşı Herbert Marcuse tarafından *Tek Boyutlu İnsan*'da (*One-Dimensional Man*, 1964) öne sürülür. Kısaca, ideoloji, bütün toplumsal çelişkileri yönlendirip işleyerek yok eden 'totaliter' bir sistemdir. Bu tez, fiili olarak Batı sistemini yönetenleri şaşırtmakla kalmaz, aynı zamanda ideoloji kavramının tamamını da parodileştirir. Üyelerinden bazıları Nazizmden kaçmış olan Frankfurt Okulu, liberal kapitalist rejimlerin tamamen farklı yapılarının üzerine, adeta faşizmin 'aşırı' ideolojik evreninin görüntüsünü düşürür. Her ideoloji yalnızca, kendisine heterojen olan ne varsa onun acımasızca ortadan kaldıran özdeşlik ilkesi uyarınca mı iş görür? Örneğin, aldatıcı ve sınırlı bir tarzda da olsa, çeşitliliğe, çoğulculuğa, kültürel görececiliğe ve somut tikelliğe yer açabilen liberal hümanizmin ideolojisi hakkında ne diyebiliriz? Adorno ve çalışma arkadaşları, istisnasız bütün ideolojilerin metafizik mutlaklara ve aşkın temellere yaslandığını savunan postyapısalcı kuramcıların yaptığı gibi, bize, ideolojiye değgin zayıf bir hedef sunarlar. Batılı kapitalist toplumların gerçek ideolojik koşulları, şüphesiz, 'metafizik' ve

çoğulcu söylemlerin çeşitli ölçülerde harmanlandığı, çok daha karışık ve kendisiyle çelişen koşullardır. Tekdüze, kendisiyle özdeşliğe bir karşıtlık ('Bir dünya yaratmak için her tür şeye gerek var'); mutlak hakikat iddilarına karşı bir şüphe ('Herkes kendi bakış açısına sahiptir'); indirgemeci klişelere karşı çıkış ('İnsanları oldukları gibi kabul ederim'); farklılığın kutsanması ('Hepimiz aynı biçimde düşünseydik dünya tuhaf bir yer olurdu'): Bunlar popüler Batı bilgeliğinin repertuarının parçasıdır; bir kişi kendi hasmını karikatürize ederek siyaseten hiçbir kazanım sağlayamaz. Daha zeki yapıbozumcuların tamamen farkında oldukları gibi, yalnızca farklılığı özdeşlikle, çoğulluğu birlikle, marjinali merkezi olanla karşı karşıya getirmek, ikili karşıtlık çukuruna yeniden düşmek demektir. Ötekiliği, heterojenliği ve marjinaliteyi, somut toplumsal içeriklerini dikkate almaksızın, kayıtsız şartsız siyasi kazanç olarak düşünmek saf biçimciliktir. Görmüş olduğumuz gibi Adorno, yalnızca özdeşliğin yerine farklılığı koymakla kalmaz; bunun ötesinde, eşdeğerliğin tiranlığına ilişkin getirdiği anlamlı eleştirisi onu, çoğu kez, modern kapitalizmi yekpare, pasifleştirici ve kendi kendini düzenleyici bir sistem olarak 'şeytanlaştırmaya' yöneltir. Şüphesiz ki bu, sistemin kendisi için söylenilmesini *istediği* şeydir, ama yine de büyük bir olasılıkla, Whitehall ve Wall Street koridorlarında belirli bir şüpheyle karşılanacaktır.

Geç Frankfurt Okulu felsefecilerinden Jürgen Habermas, Marksist bir bilim kavramını bir kenara atarak ve devrimci proletaryanın bilincine herhangi özel bir ayrıcalık atfetmeyi reddederek Adorno'yu takip eder. Ancak, bu durumda, Adorno'nun elinde sisteme karşı boy ölçüştürebileceği sanat ve negatif diyalektik dışında bir şey kalmazken, Habermas bunların yerine, iletişimsel dilin kaynaklarına yönelir. Habermas'a göre ideoloji, iktidar tarafından sistemli bir biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimidir—tahakkümün bir aracı haline gelen ve örgütlü güç ilişki-

lerini meşrulaştırmaya hizmet eden bir söylem biçimidir. Hans-Georg Gadamer gibi yorumsamacı [*hermeneutical*] felsefecilere göre, iletişimle ilgili yanlış anlamalar ve hatalar, duyarlı bir yorumlamayla düzeltilebilecek türden metinsel blokajlardır. Habermas ise, aksine, bir şekilde hepten bozulmuş söylemsel sistemin olanaklılığına dikkat çeker. Böyle bir söylemi doğrudan bozan şey, söylemdışı güçlerin etkisidir. İdeoloji, dile etki eden iktidar grupların dilin iletişimsel şeklini eğip bükmelerine işaret eder. Ancak dilin iktidar tarafından söz konusu kuşatılışı yalnızca dışsal bir mesele değildir: tam aksine, böyle bir hâkimiyet konuşmalarımıza damgasını vurur ve böylelikle ideoloji, belli söylemlere içsel olan etkilerin kümesi haline gelir.

Eğer iletişimsel bir yapı *sistemli* olarak çarpıtılıyorsa, normatiflik ve hakkaniyet görüntüsü sunmaya eğilimli olacaktır. Böyle yaygın bir çarpıtma, bütün yolu geri tepip gözlerden kaybolmaya eğilimlidir—'h' harfini kimse telaffuz etmeseydi veya herkes telafuzzunda zorlansaydı, bu durumu bir sapma ya da bir engel olarak tanımlayamayacak olmamız gibi. O halde, sistemli bir biçimde bozulmuş bir iletişim ağı, bozulması gerektiğine hükmedilen normları gizlemeye ya da yok etmeye eğilimlidir ve böylece ayrıcalıklı kalarak eleştiriye dayanıklı hale gelir. Bu durumda, bu ağ *içerisinde kalarak* onun kendi işleme biçimlerine ya da olanaklılık koşullarına ilişkin sorular yöneltmek olanaksız hale gelir; çünkü bu tür sorgulamalara, deyim yerindeyse, daha baştan el konulmuştur. Sistemin tarihsel olanaklılık koşulları bizzat sistemin kendisi tarafından yeniden tanımlanır ve böylece sistemin içerisinde buharlaşıp uçar. 'Başarılı' bir ideoloji örneğinde, fikirlerden bazıları diğerlerinden daha güçlü, daha meşru veya daha ikna edici olmalıymış gibi algılanmaz; tam tersine, bunlar arasında rasyonel bir seçim yapmanın gerekçeleri hünerli bir şekilde ortadan kaldırılır, öyle ki, sistemin dayattığı koşullar dışında düşünmek veya arzulamak olanaksız hale

gelir. Böyle bir ideolojik formasyon, halihazırda sahip olduğumuz arzulara ket vurduğu gibi, yeni arzuların ortaya çıkışını da engelleyerek herhangi bir 'dışarı' olanağını inkar eder ve kozmik uzay gibi kendi üzerine yığılır. Eğer bir 'söylem evreni' hakikaten bir *evrense*, onun ötesinde eleştiri kaldıracını yerleştirebileceğimiz herhangi bir duruş noktası yoktur. Ya da eğer başka evrenlerin var olduğu kabul edilirse, onlar, bizimkiyle kıyas kabul etmez evrenler olarak tanımlanacaktır.

Habermas, haklı olarak, her şeye kadir, her şeyi kuşatan türden fantastik distopyalara özgü bir ideoloji görüşüne katılmaz. Eğer ideoloji doğru yoldan çıkarılmış dil ise, herhalde o zaman 'sahici' bir iletişim ediminin neye benzediğine ilişkin bir fikre sahip olmamız gerekir. Belirtmiş olduğumuz gibi, Habermas'a göre, rakip deyimler arasında bu bağlamda hakemlik yapacak bir tür bilimsel üstdile başvurmanın olanağı yoktur. Dolayısıyla, bunun yerine Habermas, dilsel pratiklerimizin altında yatan bir 'iletişimsel rasyonaliteden' bunu çıkarmanın yollarını bulmak zorundadır. Bu önemli iletişimsel rasyonellik, bir tür 'ideal konuşma durumudur'. İdeal konuşma durumu, bizim mevcut, değeri düşürülmüş söylemlerimizin içinden zayıf bir ışık gibi parıldar ve böylece, onları eleştirel olarak değerlendirecek düzenleyici bir model veya bir norm şekillendirilebilir.[32]

İdeal konuşma durumu, bütün katılımcıların, söz edimlerinin seçiminde ve uygulanmasında simetrik olarak eşit şansa sahip olacak olduğu, tahakkümden tümüyle özgür bir durumdur. İkna etme, retoriğe, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüne bağlı olacaktır. Bu model, anlamaya yarayan bir aygıt ya da zorunlu bir kurgudan öte bir şey olmamasına rağmen, bizim sıra-

---

[32] Bkz. Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt, Boston, MA 1984.

dan, iflah olmaz sözel ilişkilerimizde bile bir anlamda gizli olarak bulunan şeydir. Habermas'ın görüşünde, her söz, hatta tahakkümcü türden olanı bile, doğası gereği iletişime ve dolayısıyla, üstü örtük bir biçimde, insanlar arası uzlaşmaya yöneliktir. Sana küfür ettiğimde bile anlaşılmayı umarım, aksi halde ne diye boşuna nefes tüketeyim? En despotik söz edimleri bile, kendilerine rağmen, naif bir iletişimsel *rasyonalite* taslağı sergilerler: konuşmacı bir şeyi dile getirdiğinde, üstü örtük biçimde, söylediği şeyin kavranabilir, doğru, içten ve söylemsel duruma uygun olduğunu iddia etmektedir. (Bunun, şaka, şiir ve neşe nidaları gibi söz edimlerine nasıl uygulanacağı tam olarak açık değildir.) Diğer bir ifadeyle, bir tür 'derin' rasyonalite, gerçekte ne söylediğimizden bağımsız olarak dilimizin temel yapılarının içine inşa edilmiştir ve bizim gerçek sözel pratiklerimizi eleştirmek için Habermas'a temel sağlayan şey işte budur. Sözceleme ediminin kendisinin, sözü edilen şey üzerinde normatif bir yargıya dönüşebilmesi tuhaftır.

Habermas, 'tekabüliyete' dayalı bir hakikat kuramından ziyade bir 'konsensüs' kuramını benimser. Bunun anlamı, Habermas'ın, hakikati, akıl ve dünya arasındaki bir tür denklik olarak düşünmektense, onu, konuşmacı ile serbest bir biçimde diyaloğa girebilen herkesin kabul edebileceği bir tür önesürüm sorunu olarak düşünmesidir. Ama, toplumsal ve ideolojik tahakküm, böyle serbest bir iletişimi sürekli engeller ve biz, bu durumu dönüştürene kadar (ki bu, Habermas'a göre, katılımcı bir sosyalist demokrasinin oluşturulması anlamına gelmektedir) hakikat adeta ertelenmek zorundadır. Eğer hakikati bilmek istiyorsak siyasi yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Öyleyse, hakikat toplumsal adalete sıkı sıkıya bağlıdır. Benim hakikat tezlerim 'selamete kavuşabilecek', değişikliğe uğramış bir toplumsal duruma göndermede bulunur Böylelikle, Habermas,

önermelerin doğruluğunun, son tahlilde, iyi ve doğru yaşam niyetine bağlı olduğunu gözlemleyebilir.[33]

Bu düşünce tarzıyla, Frankfurt Okulu'nun daha eski üyelerinin düşünce tarzı arasında önemli bir ayrım vardır. Görmüş olduğumuz gibi, onlara göre toplum, mevcut haliyle, tümüyle şeyleşmiş ve bozulmuş gibidir. Ayrıca, mevcudiyetinden kaynaklanan çelişkileri yönetme kapasitesi fena halde başarılıdır. Bu kasvetli vizyon, onları, bunun belirli bir ideal alternatifini fark etmekten alıkoymaz. Örneğin, Adorno bunun, modernist sanattaki bir türünü keşfetmiştir. Ancak, bu alternatif, verili toplumsal düzen içinde temeli zayıf olan bir alternatiftir. Bu, söz konusu düzenin diyalektik bir işlevi olmaktan çok, bir tür ontolojik dış uzaydan paraşütle indirilmiş bir 'çözümdür' ve bu nedenle kötü bir ütopyacılık örneği sergiler. Bu kötü ütopyacılık, arzulanır olanı fiilen var olana çapalamanın yollarını arayan iyi ütopyacılığın karşıtıdır. Bozulmuş olan şimdi, bu duruma ayrılmaz bir biçimde bağlı eğilimler için sabırla incelenmek zorundadır; yine de—belirli bir tarzda yorumlandığında—onun ötesini işaret etmek olarak da görülebilir. Bu nedenle, örneğin Marksizm, bir tür saf, umutlu düşünmek değil, kapitalizmin mevcut yaşam biçiminin kendi dinamiği içinde örtük olarak bulunan alternatifini keşfetme girişimidir. Kapitalist düzen kendi yapısal çelişkilerini çözmek için, kendi kendine sosyalizme geçmek *zorunda* kalacaktır. Bu, yalnızca, bunun böyle olmasının onun için iyi olacağına inanma meselesi değildir. Bir iletişimsel rasyonalite fikri, şimdi ile gelecek arasındaki içsel bağı korumanın bir başka yoludur ve bu yüzden de Marksizm gibi 'içkin' bir eleştiri biçimidir. Bu eleştiri, mutlak bir hakikatin Olympos dağından halihazırdaki duruma bakıp yargıda bulunmak yerine,

---

[33] Akt. Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra 1978, s. 273.

kendisini mevcut durumun *içerisine* yerleştirir: egemen toplumsal mantığın kendi yapısal sınırlarına gelip dayandığı ve dolayısıyla kendisini aşma potansiyeline sahip olduğu bu fay hatlarını deşifre etmek için. Bu içkin eleştiri ile günümüzde yapıbozum olarak bilinen şey arasında açık bir paralellik vardır. Yapıbozum da, benzer şekilde, bir sistemi, sistemin hakim uzlaşılarının çözülmeye başladığı belirlenmemişlik ve kördüğüm noktalarını açığa çıkarmak amacıyla içeriden işgal etmeye çalışır.

Habermas genellikle rasyonalist olmakla suçlanmıştır ve şüphesiz bunda bir haklılık payı vardır. Örneğin, 'iyi argümanın gücünü', onu aktaran retorik aygıtlardan, tehlikede olan özne konumlarından ve bu tür sözleri içeriden şekillendiren arzu ve iktidar oyunundan ayırt etmek gerçekten ne ölçüde olanaklıdır? Ama eğer bir rasyonalist, çıkardan tamamen arınmış hakikati sektörel çıkarların karşısına koyan kişiyse, Habermas kesinlikle bu gruptan olamaz. Tam tersine, ona göre, hakikat ve bilgi tepeden tırnağa çıkarla ilgilidir. Araçsal bilgi tiplerine ihtiyaç duyarız, çünkü yaşamımızı sürdürmek için çevremizi kontrol altında tutmamız gerekir. Benzer şekilde, pratik iletişim içinde erişilebilir ahlaki veya siyasi bilgi türüne de ihtiyacımız vardır, çünkü onsuz kolektif bir toplumsal yaşam olamaz. Habermas şunları söyler: 'Hayatta kalabilmesi dilsel iletişim yapılarına, işbirliğine ve amaçsal-rasyonel eyleme bağlı olan bir canlı türünün akla güvenmek *zorunda* olduğunu gösterebileceğime inanıyorum'.[34] Kısacası, akıl yürütme, bu çeşit bir biyolojik türe ait olduğumuz için, bizim çıkarımızadır. Diğer türlü, niçin herhangi bir şeyi keşfetmek için canımızı sıkalım ki? Bu gibi 'türe özgü' çıkarlar, doğal olarak, oldukça soyut bir düzeyde hareket eder. Dolayısıyla da oranları düşük tutsunlar diye Tory'ye oy

---

[34] Akt. Peter Dews (ed.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londra 1986, s. 51 .

verip vermemek gerektiğine ilişkin bize çok az şey söyleyeceklerdir. Ancak, iletişimsel rasyonalitede olduğu gibi, bu çıkarlar, siyasi bir norm olarak bile hizmet edebilir. Pratik iletişim yapılarına zarar veren ideolojik çıkarlar, bir bütün olarak çıkarlarımıza zararlı şeyler olarak görülebilir. Thomas McCarthy'nin belirttiği gibi, 'yaşamın idamesi içinde karşılıklı olarak birbirimizi ve kendi kendimizi anlama olanaklarını genişletmek ve korumak, doğrudan doğruya bizim pratik çıkarımızadır'[35]; öyle ki, bizim bu tür hayvanlar oluşumuzdan bir tür siyaset türetilebilir. Çıkarlar, (Aydınlanma'nın inandığı gibi) sadece bilgiye giden yoldaki engeller değil, bilgimizin *kurucu* öğeleridir. Ama bu, biyolojik bir tür olarak temel gereksinimlerimizi tehdit eden çıkar türlerinin varlığını inkar etmek demek değildir; Habermas bunları 'ideolojik' olarak adlandırır.

Habermas' göre, ideolojinin karşıtı tam olarak hakikat veya bilgi değil, ama çıkar gözeten rasyonalitenin, *özgürleştiren eleştiri* dediğimiz, belirli bir biçimidir. Ortak diyaloğumuz üzerindeki gereksiz sınırlamalardan kurtulmak bizim çıkarımızadır, çünkü bunu yapmadığımız takdirde kurmamız gereken hakikat türleri, erişimimizin ötesinde olacaktır. Özgürleştiren bir eleştiri, bu kurumsal sınırlamaları fark etmemizi sağlar ve bu da ancak kolektif bir özdüşünüm pratiğiyle başarılabilir. Özgür olmak için ne pahasına olursa olsun gereksinim duyduğumuz belirli bilgi türleri vardır; Marksizm veya Freudculuk gibi özgürleştirici bir eleştiri, halihazırdaki bilginin biçimi neyse odur. Söylemin bu türünde, olgu (biliş) ve değer (ya da çıkar) birbirinden gerçekten ayrılabilir şeyler değildir: örneğin, psikalanizde, hastanın özdüşünüm sürecine girmesi kendi çıkarınadır, çünkü bu tarz bir biliş olmaksızın psikoz ya da nevroza mahkûm kalacaktır. Benzer şekilde, Lukács düşüncesinde gördüğümüz gibi, ezilen bir gru-

---

[35] McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 56.

bırın veya sınıfın kendi toplumsal durumunu anlaması da kendi çıkarınadır, çünkü kendi bilgisine sahip olmadığı takdirde bu durumun kurbanı olarak kalacaktır.

Bu analoji biraz daha ileri götürülebilir. Habermas'a göre, egemen toplumsal kurumlar, bir şekilde, nevrotik davranış kalıplarına benzer; çünkü bunlar, insan yaşamını, zorunlu bir norm kümesi içine sıkıştırır ve böylece eleştirel özdüşünüme giden yolu tıkar. Her iki durumda da, aslında kültürel olan, ama doğal güçlerin bütün acımasızlığıyla üzerimize yüklediği sınırlamalara tabi, varlığı kabul edilmiş güçlere bağımlı hale geliriz. O halde, böyle kurumların engellediği hazsal içgüdüler, ya Freud'un 'bastırma' olarak adlandırdığı olguda olduğu gibi yeraltına itilir, ya da gerçek yaşamın dayattığı ve bireylerin sürdürmek zorunda olduğu sınırlamaları telafi etmeye ve hafifletmeye yardımcı olan şu ya da bu tür ideal değerler sistemleri veya metafizik dünya görüşleri olarak yüceltilir. Dolayısıyla, bu değer sistemleri, potansiyel fikir ayrılıklarını yanıltıcı biçimlere yönlendiren toplumsal düzeni meşrulaştırmaya hizmet eder; Freudçu ideoloji kuramı kısaca budur. Freud gibi Habermas da, bu idealize edilmiş dünya görüşlerinin *sadece* bir yanılsama olmadığını vurgulama peşindedir. Bu tür dünya görüşleri, ne kadar çarpıtılmış olurlarsa olsunlar, sahici insan arzularını dillendirirler ve dolayısıyla ütopik bir çekirdeği gizlerler. Şimdilik sadece düşleyebileceğimiz şey, teknolojik gelişmenin bireyleri çalışma zorunluluğundan kurtardığı, özgür bir gelecek tasarımıdır.

Habermas, psikanalizi, sistemli olarak çarpıtılan iletişimden bizi kurtarmayı amaçlayan ve bu yüzden de ideoloji eleştirisiyle aynı temeli paylaşan bir söylem olarak görür. Bu nedenle, sözcüklerimizle davranışlarımızın çeliştiği patolojik davranış, kabaca, ideolojinin 'edimsel çelişkilerine' eşdeğerdir. Nasıl ki bir nevrozlu, her şeye rağmen bedende simgesel bir biçimde kendi-

sini açığa vuran bir isteği şiddetli bir şekilde inkar edebiliyorsa, aynı şekilde, pratikte özgürlüğün önünü tıkayan egemen bir sınıf da özgürlüğe inandığını iddia edebilir. Bu çarpık söylemleri yorumlamak, onları salt başka koşullara tahvil etmek demek değildir, ama bu söylemlerin olanaklılık koşullarını yeniden inşa etmek ve Habermas'ın 'anlamdışının genetik koşulları' dediği şeyin açıklamasını vermek demektir.[36] Diğer bir deyişle, çarpıtılmış bir metni çözmek yeterli değildir: bizim daha ziyade, metinsel çarpıtılmanın nedenlerini açıklamamız gerekir. Habermas'ın, alışılmadık ölçüde özlü bir ifadeyle işaret ettiği üzere, [metinsel] sakatlıkların da, aslında bir anlamı vardır.[37] Bu, yalnızca, anlamlı olmama *(non-meaning)*, belirsizlik ve anlam kaymaları ile tesadüfen sarsılmış bir dili deşifre etme meselesi değildir; daha ziyade, bu metinsel belirsizliklerin zorunlu bir sonuç olduğu, işler durumdaki güçleri açıklama meselesidir. Habermas şöyle der: 'Metindeki kopukluklar, yorumun zorla egemen olduğu yerlerdir, yani özne tarafından üretilse de, egoya yabancıdır... Sonuç, egonun bilinçli bir biçimde yarattığı simgesel yapılar içindeki kimliği konusunda zorunlu olarak kendi kendisini aldatmasıdır'.[38]

Bu nedenle, sistemli olarak çarpıtılmış bir iletişim biçimini (bu ister düş ister ideoloji olsun) incelemek, boşlukların, tekrarların, çıkarmaların ve belirsizliklerin önemini açığa çıkartmaktır. Marx'ın *Artı-Değer Kuramları*'nda belirtiği gibi, 'Adam Smith'in çelişkilerinin önemi, kendisinin çözemediği, ama kendisiyle çelişerek açığa çıkardığı problemleri barındırmasındandır'.[39] Belir-

---

[36] A.g.e., s. 201.

[37] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge 1987, s. 217. Habermas'ın Freud açıklaması bana göre haklı olarak aşırı rasyonalist bulunmuştur.

[38] A.g.e., s. 227.

[39] Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, cilt 1, Moskova, s. 147.

li bir söylemi birtakım aldatma ve gizlemeler içine girmeye zorlayan toplumsal koşulları ortaya koyabilirsek, aynı ölçüde nevrozlu bir hastanın davranışlarındaki ya da bir rüya metnindeki çarpıtmaları ortaya koyan bastırılmış arzuları da inceleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, hem psikanaliz hem de 'ideoloji eleştirisi', *anlam* ve *gücün* kesiştiği noktalar üzerinde yoğunlaşır. Toplumsal yaşamda, hermenötiğin yaptığı gibi, dikkatleri sadece anlama çekmek, bu anlamları içerden şekillendiren gizlenmiş iktidar çıkarlarını açığa çıkarmaya yetmez. Ruhsal yaşamda ise, salt, Freud'un rüyanın 'açık içeriği' adını verdiği şey üzerinde yoğunlaşmak, bilinçdışı güçlerin gayet sinsice işbaşında olduğu 'rüya mekanizmasının' kendisini görmemizi engelleyecektir. Hem rüya hem de ideoloji, bu anlamda güç ve göstergelerin bir arada olduğu 'çift yönlü' metinlerdir; bu nedenle, bir ideolojinin görünürdeki değerini kabul etmek, Freud'un 'ikinci kez gözden geçirme' olarak adlandırdığı, rüya görenin uyandıktan sonra anlattığı rüya metninin az çok tutarlı versiyonuna bağlı kalmaya benzer. Bu bağlamda, Freud'un argümanının *Alman İdeolojisi* ile pek çok ortak noktası vardır. Eğer rüyalar, simgesel kılıktaki bilinçdışı güdüleri gizliyorsa, ideolojik metinler de aynı şeyi yapar.

Bu durum, psikanaliz ve ideoloji alanı arasında, Habermas'ın kendisinin tam olarak açamadığı bir başka benzerlik kurulabileceğini akla getirir. Freud, nevrotik semptomu bir 'uzlaşma oluşumu' olarak betimler, çünkü yapısında bir arada rahatlıkla var olmayacak iki düşman güç barındırır. Bir yanda, dışavurma yollarını arayan bilinçdışı istek, diğer yanda bu isteği bilinçdışına geri itmeye çabalayan egonun sansürcü gücü vardır. Dolayısıyla nevrotik semptom, tıpkı rüya metni gibi, aynı anda hem açığa vurur hem de gizler. Ayrıca, ama sırf 'kılıklara' indirgenmemesi gereken egemen ideolojiler de aynısını yapar denilebilir. Orta-sınıfın özgürlük ve bireysel özerklik ideolojisi,

önemsiz bir kurgu değildir. Aksine, zamanında, vahşice baskı uygulayan feodalizme karşı kazanılmış gerçek bir siyasi zaferi işaret etmiştir. Ancak aynı zamanda, burjuva toplumunun hakiki baskıcılığını gizlemeye de hizmet eder. Tıpkı nevrotik semptomda olduğu gibi böyle bir ideolojinin 'hakikati', tek başına ne açığa vurmada ne de gizlemede değil, bunların çelişkili birliğinde yatar. Bu yalnızca, ne hakikati ortaya çıkarmak için kisve düşürme sorunudur ne de bireyin kendisini kandırmasının sadece bir örtü olduğunu varsayması meselesidir. Bu, daha ziyade, gizlenen bağlamında, açığa vurulanın vuku bulması ya da bunun tersidir.

Marksistler, çoğu kez, 'gerçeklikteki çelişkilerden' olduğu kadar 'ideolojik çelişkilerden' de (gerçi bu gerçekteki çelişkiler ifadesinin pek bir anlamı olup olmadığı, aralarında önemli bir ihtilaf konusudur) söz ederler. Dolayısıyla, ideolojik çelişkilerin, *toplumun kendi içerisindeki çelişkileri bir şekilde 'yansıttığı' ya* da onlara 'tekabül ettiği' düşünülebilir. Ancak, durum gerçekte bu düşünceden çok daha karmaşıktır. Kapitalist toplumda, burjuva özgürlüğü ile onun baskıcı etkileri arasında 'gerçek' bir çelişki olduğunu varsayalım. Burjuva özgürlüğünün ideolojik söyleminin de çelişkili olduğu söylenebilir; fakat durum tam da bu değildir; çünkü bu söylem söz konusu 'asıl' çelişkiyi yeniden üretmektedir İdeoloji, daha çok, böyle bir özgürlükle ilgili olumlu olan ne varsa onu yansıtmaya eğilimli olacaktır. Ama bunu, onun berbat sonuçlarını maskeleyerek, bastırarak veya saptırarak yapar. Bu bastırma veya maskeleme işinin, nevrotik semptomda olduğu gibi, hakikaten dillendirilmekte olana içeriden müdahale etmesi muhtemeldir. Dolayısıyla, ideolojinin müphem, kendisiyle çelişik doğasının, onun gerçek çelişkiyi otantik bir biçimde yeniden üretme*me*sinden doğduğu öne sürülebilir; ki aslında bunu gerçekten başarabilseydi bu söyleme ideolojik deyip dememekte tereddüt ederdik.

İdeoloji ile psişik rahatsızlıklar arasında, kısaca gözden geçirebileceğimiz son bir paralellik daha vardır. Nevrotik bir davranış kalıbı, Freud'a göre sadece önemli bir sorunun *ifadesi* değil, onunla fiili olarak başa çıkmaya çalışmanın bir yoludur. Bu nedenle Freud, nevrozdan, terslik her ne ise onun çözümünün ipuçlarını barındıran karmaşa diye bahsedebilmektedir. Nevrotik davranış, gerçek çelişkileri, hayali bir tarzda çözse de, onları kapsamaya, onlarla başa çıkmaya ve onları çözmeye yarayan bir *stratejidir*. Davranış, bu çelişkinin yalnızca pasif bir refleksi değil, onunla ilişkili olmanın, mistik de olsa, aktif bir biçimidir. Aynı şey ideolojiler için de söylenebilir. İdeolojiler, toplumsal çelişkilerin atıl yan ürünleri değil, ama onları sınırlama, düzenleme ve hayali olarak çözmede verimli stratejilerdir. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, edebiyat eserlerinin, ideolojik çelişkileri kaba halleriyle alıp bunlara birtakım düzmece sembolik çözümler bulmaya girişmediğini ileri sürmüşlerdir. Eğer bu tür çözümler olanaklıysa, bunun nedeni, söz konusu çelişkilerin, edebi eserde kendi potansiyel çözüm *biçimleri* içinde görünecek şekilde, zaten gizlice işlenmiş ve dönüştürülmüş olmasıdır.[40] Bu nokta, rüya mekanizmasının rüyanın 'gizil içeriklerini' değiştirmesi ve dönüştürmesi gibi, çatışmaları düzenlemek, yumuşatmak, maskelemek ve saptırmak peşinde koşan ideolojik söyleme de uygulanabilir. Dolayısıyla, ideolojinin diline, bilinçdışı tarafından kullanılan araçlar atfedilebilir. Bu araçlar, kendi hammaddeleri üzerinde çalışırlar: yoğunlaştırma, yer değiştirme, çıkarma, duygu aktarımı, simgesel temsil edilebilirlik kaygıları vb. Her iki durumda da, bu çalışmanın amacı, bir problemi kendi potansiyel çözümü biçiminde yeniden düzenlemektir.

Psikanaliz ile ideoloji eleştirisi arasında kurulan herhangi bir paralellik ister istemez kusurlu olmak zorundadır. Bir kere, Ha-

[40] Bkz. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, 'On Literature as an Ideology Form', Robert M. Young (ed.), *Untying the Text*, Londra 1981.

bermas rasyonalist bir tarzda psikanalitik tedavinin, hastanın kendi üzerine düşünmesinden çok, büyük ölçüde hasta ile psikanalist arasındaki aktarım yoluyla gerçekleştiğini görmezden gelir. Bununla tam örtüşen bir siyasi anoloji kurmak pek de kolay değildir. Diğer bir nokta da, Russell Keat'in işaret etmiş olduğu gibi, psikanaliz tarafından gerçekleştirilen özgürleşme, bastırılmış materyaller üzerinde çalışma veya hatırlama meselesiyken, ideoloji, unutmuş olduğumuz bir şeyden çok, zaten hiçbir zaman bilgimiz dahiline girmemiş olan bir şeyle ilgili bir meseledir.[41] Son olarak şunu belirtebiliriz: Habermas'a göre nevrotik söylem kamusal iletişimden kopmuş bir tür özelleştirilmiş simgesel üslup iken, ideolojik dil 'patolojisi' ise tamamen kamusal alana aittir. İdeoloji, Freud'un söylemiş olabileceği gibi, gündelik yaşamın bir tür psikopatolojisidir— çarpıtma olduğunu gizleyip son derece normal bir görüntü verecek kadar yaygınlaşmış bir çarpıtma sistemidir.

Lukács'ın aksine Theodor Adorno, fazlaca idealist bulduğu, şeyleşmiş bilinç kavramı üzerinde fazla durmaz. Ona göre, ideoloji, Marx'ın geç döneminde olduğu gibi, her şeyden önce bir bilinç meselesi değildir, meta değişiminin maddi yapılarıyla ilgili bir sorundur. Habermas da, bilinci böyle bir önemli bir şekilde vurgulamanın, modası geçmiş 'özne felsefesine' ait bir konu olduğunu düşünür. Bunun yerine, ideolojiyi, toplumsal söylemin daha verimli bir zemini olarak görür.

Fransız Marksist felsefeci Louis Althusser de, şeyleşme doktrini konusunda, nedenleri Adorno'nunkinden epey farklı olsa da, aynı derecede ihtiyatlıdır.[42] Althusser'in gözünde şeyleşme,

---

[41] Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford 1981, s.178.

[42] Althusser'in düşüncesinin açıklığa kavuşturulduğu eserler için bkz. Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londra 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londra 1984; ve Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, Londra 1987.

tıpkı ona yakın bir kategori olan yabancılaşma gibi, bir tür 'insan özünü' varsayar ve ardından bu insani özden uzaklaşır. Althusser, 'asıl insanlık' fikrini tamamen reddeden sert bir anti-hümanist Marksist olduğundan, onun kendi ideoloji kuramını bu tür ideolojik kavramlar üzerine oturtabilmesi mümkün değildir. Ancak ideolojiyi alternatif bir dünya görüşü fikri üzerinde de temellendiremez; çünkü Althusser, anti-hümanist olduğu kadar, anti-tarihselcidir ve 'sınıf özne' kavramına da şüpheyle bakar ve tarihsel materyalizm biliminin sınıf bilincinden büyük ölçüde bağımsız olduğu yollu inancında katıdır. Bu durumda, Lacancı psikalaniz ile Gramsci'nin eserinin daha az net olan tarihselci özelliklerinin bir kombinasyonundan çarpıcı bir güce ve özgünlüğe sahip bir ideoloji kuramı türetir Althusser. Bu kuram, ünlü makalesi 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları'nda ve aynı şekilde *Marx İçin* adlı kitabının çeşitli yerlerinde bulunabilir.[43]

Althusser, her düşüncenin, onu sessizce destekleyen bir 'bilinçdışı bir sorunsal' bazında iletildiğine inanır. Bir sorunsal, Michel Foucault'nun 'epistemesi' gibi, herhangi bir verili tarihsel dönemde dile getirebileceğimiz ve kavrayabileceğimiz şeylerin sınırını oluşturan kategorilerin belirli bir organizasyonudur. Bu sorunsal kendi içinde 'ideolojik' değildir. Örneğin, Althuser'e göre, bütün ideolojik kusurlardan arınmış olan gerçek bilime özgü söylemleri içerir. Ama belli bir ideolojinin veya ideolojiler kümesinin sorunsalından bahsedebiliriz. Bundan söz etmek, belirli kavramların olanaklılığını dışlayacak şekilde organize edilmiş kategorilerin oluşturduğu önemli bir yapıya göndermede bulunmak demektir. İdeolojik bir sorunsal, çok şey söyleyen birtakım suskunluklar ve göz ardı etmeler etrafında döner ve belirli türden yanıtları önceden varsayan soruları ku-

---

[43] Bkz. bu kitabın 5. Bölümü.

rar. Dolayısıyla, temel yapısı kapalı, döngüsel ve kendi kendini doğrulayıcı bir nitelik arz eder. Bir kimse, ideolojik sorunsal içerisinde nereye hareket ederse etsin, güvenli bildiği yere eninde sonunda geri döner; bilinenin bilinmeyeni sadece, bilinenin genişletilmesi ya da tekrarıdır. İdeolojiler, bir mahkeme salonunda tanık sorgulanırken bizzat sorulan soruların biçimlerinde neyin kabul edilebilir bir yanıt sayılacağının ipuçlarını veren bir danışma heyetine benzediklerinden, hiçbir zaman gafil avlanmazlar. Oysa bilimsel bir sorunsalı, onun açık uçluluğu karakterize eder. Yeni bilimsel nesneler ortaya çıktıkça ve yeni sorular ufkunun açılışıyla devrim gerçekleşebilir. Bilim sahiden keşif amaçlı bir uğraşken, ideolojiler, inatla yerlerinde saymalarına rağmen, ileri gidiyormuş izlenimi veriler.

Althusser, Batı Marksistleriyle girdiği tartışmada,[44] 'bilim' (başka şeylerin yanı sıra Marksist kuram anlamına da gelen bilim) ve 'ideoloji' arasında keskin bir ayrım koyulması gerektiği konusunda ısrar eder. Bilim, ideolojinin 'ifadesi' olarak, tarihselci bir tarzda kavranılamaz. Tam aksine, bilim veya kuram, kendi protokolleriyle ve prosedürleriyle özel bir emek bir türüdür. Bu tür, Althusser'in 'epistemolojik kopuş' adını verdiği şey ile ideolojiden ayrılır. Tarihselci Marksizm, kuramın, tarihsel pratik tarafından geçerli ya da geçersiz kılınacağını savunurken, Althusser toplum kuramlarının, daha çok matematiğe benzer bir biçimde, tamamen kendilerine içsel metodlarla doğrulandığını ileri sürer. Kuramsal önermeler, onları kimin hangi tarihsel nedenlerden dolayı öne sürdüğünden ve kendilerini doğuran tarihsel koşullardan bağımsız olarak, doğru ya da yanlıştır.

[...]

[44] Batı Marksizminin parlak bir anlatımı için bkz. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londra 1976.

Tarihsel koşulların bilgimizi tepeden tırnağa koşullandırdığını savunmak ile doğruluk iddialarımızın geçerliliğinin tarihsel çıkarlarımıza basitçe *indirgenebilir* olduğuna inanmak arasında bir fark vardır. İkinci durum, gerçekten Friedrich Nietzsche'-ninkidir ve her ne kadar Althusser'in bilgi ve tarih konusundaki tutumu Nietzsche'nin tutumundan (tahmin edilebileceği gibi) çok uzak olmasına rağmen, Althusser'in ideoloji hakkındaki temel tezleri, ironik bir biçimde Nietzsche'ye bir şeyler borçludur. Nietzsche'ye göre her insan edimi bir tür kurmacadır. Tutarlı, özerk bir insan öznesini varsayar (Nietzsche bunu bir yanılsama olarak görür). Eylemlerimize yön veren inanç ve varsayımlar sağlam bir temele sahiptir (Nietzsche için durum hiç de böyle değildir). Bunun yanı sıra, eylemlerimizin sonuçlarının rasyonel olarak hesaplanabileceğini varsayar (bu, Nietzsche'nin gözünde, bir başka kötü yanılsamadır). Nietzsche için, eylem, dünyanın akla havsalaya sığmaz karmaşıklığının, zorunlu olsa bile, aşırı basitleştirilmesidir; ki bu nedenle, düşünme ile eşzamanlı olarak var olamaz. Eylemde bulunmak, asla düşünmeyi bastırmak veya askıya almak, kendi kendine başlayan unutkanlıktan veya ilgisizlikten muzdarip olmak demek değildir. Öyleyse, varoluşumuzun 'hakiki' koşulları eylem anında bilinçte zorunlu olarak yer almamalıdır. Deyim yerindeyse bu yokluk, gözden kaçırma meselesi değil, yapısaldır ve belirlenmiştir — Freud'a bilinçdışı kavramının, varlığımızı belirleyen güçleri, tanımı gereği, bilincimizin içerisinde şekillendiremeyeceği anlamına gelmesi gibi. Bizler ancak, hiçbir eleştirel özdüşünümün onaramayacağı belirli bir eksiklik, yani bastırma veya dışarıda bırakma sayesinde bilinçli failler haline geliriz. İnsan hayvanın paradoksu, ancak onu oluşturmuş güçlerin paramparça edilerek bastırılması temelinde bir özne haline gelebilmesidir.

Althusser'in kuram ve ideoloji antitezi kabaca bu çizgi üzerinde ilerler. İlk bakışta şu kaba formülasyona girişilebilir: ku-

ram ve pratik Nietzsche'ye göre birbiriyle uyuşmayan şeylerdir; çünkü Nietzsche ilkine irrasyonalist bir şüpheyle yaklaşırken, bu ikisi Althusser'e göre sonsuza dek birbirleriyle farklı düşecek şeylerdir, çünkü Althusser ikincisine karşı rasyonalist bir önyargı beslemektedir. Sosyalist başkaldırı da dahil olmak üzere her eylem, Althusser'in düşüncesine göre, ideoloji alanı içinde sürdürülür. Birazdan göreceğimiz gibi, insan öznesine pratik ve toplumsal bir *fail* haline gelmesini sağlayacak ölçüde yanıltıcı ve geçici bir tutarlılık kazandıran şey, tek başına, ideolojidir. Kuramın pek de iç açıcı olmayan duruş noktasından bakıldığında, özne, bu tür bir özerkliğe veya tutarlılığa kesinlikle sahip değildir. Yalnızca şu veya bu toplumsal yapının 'üstbelirlenmiş' ürünüdür. Ancak, bu hakikat sürekli aklımızda olsa yataktan kalkmak bile istemeyeceğimiz için, bunun 'pratik' bilincimizde unutulup gitmesi gerekir. İşte bu anlamda özne, Althusser için olduğu kadar Freud için de, bir yapının ürünüdür ve bu yapı tam da 'özneleşme' ânında zorunlu olarak bastırılmalıdır.

Öyleyse, Althusser'in kuram ile pratiğin her zaman bir şekilde birbiriyle tersleşmesi gerektiği yolundaki düşüncesinin, bu ikisi arasında diyalektik bir ilişki olduğunu savunan klasik Marksizme niçin bir bakıma skandal bir düşünce gibi gözüktüğü rahatlıkla anlaşılabilir. Ancak, bu uyuşmazlığın ne *anlama geldiğini* tam olarak görebilmek daha zordur. Bir kimsenin aynı anda hem eyleyip hem de teori kuramayacağını iddia etmek, belki de, bir kimsenin aynı zamanda hem *Ayışığı Sonatı*'nı icra edip hem de bunun müziksel yapısını inceleyemeyeceğini, ya da yapmakta olduğumuz bir konuşmanın akışı içinde, konuşmamızı yönlendiren dilbilgisi kurallarının bilincinde olamayacağımızı öne sürmek gibi bir şeydir. Gelgelelim bu, bir kimsenin aynı anda hem muz yiyip hem de gayda çalamayacağını söylemekten daha anlamlı bir şey değildir; *felsefi* bir önemi de yoktur. Bu ifade, Nietzsche gibi, her eylem kendisini olanaklı kılan ko-

şulların zorunlu olarak göz ardı edilmesini gerektirir, demekten çok farklıdır. En azından bir Marksist için bu örnekteki sorun, bir ortodoks Leninist olarak Althusser'in bir kenara atmada zorlanacağı, kuramsal olarak aydınlatılmış pratik bir olanağı bertaraf ediyor gibi görünmesidir. Pratiğinizin kuramsal olarak bilgilendirilmiş olduğunu iddia etmek, elbette ki polisi dışarıda bırakmak için tam fabrika kapısını kapattığınız anda yoğun bir kuramsal etkinlik içerisine girebileceğinizi düşünmekle bir değildir. O halde, olması gereken, kuramsal bir kavrayışın, kendisini gerçekten pratik içerisinde gerçekleştirmesidir, ama bu yalnızca adeta ideolojinin 'elden ele aktarımıyla', ilgili aktörlerin 'canlı kurgularıyla' olabilir. Bu da kuramcının kendi çalışmasındaki kavrayıştan, Althusser'de olduğu gibi yanlış-tanımanın (*misrecognition*) kaçınılmaz bir öğesini de içerecek ve böylece kökten farklı olacaktır.

İdeolojide yanlış kavranan şey öncelikle dünya değildir, çünkü Althusser için ideoloji, hiç de gerçekliği tanıma veya tanımakta başarısız olma meselesi değildir. Söz konusu yanlış-tanıma, esasen, insan varoluşunun 'imgesel' boyutunun bir sonucu olan *kendini* yanlış-tanımadır. Burada, 'imgesel' sözcüğü, gerçekdışı anlamında değil, bir imgeyle doğrudan ilintili olma anlamında kullanılmaktadır. Burada Jacques Lacan'ın, aynada kendi imgesiyle karşılaşan küçük bir çocuğun bir an kendi gerçek ve fiziksel olarak koordine olmamış durumunu sevinçle yanlış-tanıdığını, yani bedeninin gerçekte olduğundan daha birleşik olduğunu düşündüğünü ileri sürdüğü 'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi' adlı makalesine gönderme yapılmaktadır.[45] Bu imgesel durumda, özne ve nesne arasında henüz gerçek bir ayrıma gidilmemiştir. Çocuk, kendi

[45] Lacan'ın makalesi onun *Ecrits* (Londra 1977) adlı kitabında ve bu kitabın da 4. Bölümünde bulunabilir. Ayrıca, bkz. Fredric Jameson, 'Imaginary and Symbolic in Lacan', *Yale French Studies*, 55/56, 1977.

imgesiyle özdeşleşir, kendisini aynanın hem içinde hem önünde hisseder; böylece özne ve nesne kapalı bir devre içinde sürekli olarak birbirlerinin içine girip çıkar. Benzer şekilde, ideolojik alanda, insan özne, kendi gerçek bölünmüşlük veya dağılmışlık durumunu aşar ve egemen ideolojik söylemin 'aynasında', teselli edici bir biçimde kendi tutarlı imgesini bulur. Bu imgesel benle donanan (Lacan'a göre bu ben, öznenin 'yabancılaşmasını' da içerir) insan-özne, toplumsal açıdan uygun biçimlerde edimde bulunabilir.

O halde, ideoloji, 'bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla girdikleri imgesel ilişkilerin bir temsili' olarak özetlenebilir. Althusser şöyle der: 'İdeolojide, insanlar aslında kendi varoluş koşullarının kendileriyle ilişkisini değil, kendileriyle kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi yaşama *yollarını* ifade ederler. Bu, hem gerçek bir ilişkiyi hem de '*imgesel*', '*yaşanmış*' bir ilişkiyi varsayar... İdeolojide, gerçek ilişki, kaçınılmaz olarak imgesel ilişki ile sağlanır.[46] İdeoloji, ancak insan öznede ve insan özne aracılığıyla var olur. Özne imgesel olanda yaşar, demek, özne, dünyayı itkisel olarak kendisine referansla açıklar demektir. İdeoloji, özne-merkezli veya 'insan biçimindedir' (*anthropomorphic*); dünyayı, bir şekilde, doğal olarak kendimize yönelik ve kendiliğinden özneye verili gibi görmemize neden olur. Buna karşılık, özne, kendisini bu gerçekliğin bir parçası ve onun tarafından ihtiyaç duyulan ve talep edilen bir şey gibi hisseder. Althusser, ideoloji aracılığıyla toplumun bizi çağırdığını veya bize seslendiğini, bizi eşsiz bir değer olarak seçip bize ismen hitap eder gibi göründüğünü belirtir. Küçük bir çocuğun, *kendisi* ortadan kaybolduğunda kendisiyle birlikte dünyanın da yok olacağına inanması gibi, ideoloji de kendisinin bizsiz devam edemeyeceği yanılsamasını besler. Dolayısıyla, ideoloji, bizi tanım-

---

[46] Louis Althusser, *For Marx*, Londra 1969, s. 233-4.

larken, kalabalık bir bireyler yığını içinden bizzat bizi işaret edip çağırarak ve yüzünü merhametle bize çevirerek, bireysel özneler olarak varolmamızı sağlar.

Marksist bir bilimin bakış açısından, bütün bunlar aslında bir yanılsamadır, çünkü acı veren gerçek, toplumun bana hiç de ihtiyacı olmamasıdır. Toplum, üretim süreci içindeki rolümü yerine getirecek *birisine* ihtiyaç duyabilir ama bu tikel kişinin ben olması için hiçbir neden yoktur. Kuram, toplumun aslında herhangi bir merkeze sahip olmadığı, sadece bir araya gelmiş 'yapılar' ve 'bölgeler' toplamından ibaret olduğu sırrının bilincindedir ve aynı şekilde, insan öznenin de merkezsiz olduğunun, bu değişik yapıların yalnızca bir 'taşıyıcısı' olduğunun da farkındadır. Fakat amaca yönelik toplumsal yaşamın sürmesi için, bu nahoş gerçeklerin imgesel olanın kaydı altında maskelenmesi gerekir. Bu nedenle, imgesel olan şey bir anlamda açıkça yanlıştır: fiili olarak işleyen özneleri ve toplumları bizden gizler. Ama salt keyfi bir aldatma olması anlamında yanlış olduğu söylenemez, çünkü toplumsal varoluşun en az siyaset veya iktisat kadar vazgeçilmez bir boyutudur o. Ayrıca, kendi toplumsal koşullarımızla olan ilişkilerimizi yaşamamızın *gerçek* yolları onun içerisinde olduğu sürece yanlış değildir.

Bu kuramla bağlantılı bir yığın mantıksal sorun bulunmaktadır. İlk olarak, bireysel insan eğer zaten bir özne değilse, kendisini özne yapan söz konusu 'çağrıyı' nasıl tanıyabilir ve üstelik ona nasıl yanıt verebilir? Karşılık vermek, tanımak, anlamak öznel yetiler değil midir; yani bir kimsenin özne olabilmesi için zaten özne olmuş olması gerekmez mi? Bu bağlamda, saçma ama, özne, kendi varoluşundan önce var olmak zorundadır. Bu muammanın bilincinde olan Althusser, bizlerin, aslında zaten ve daima, hatta ana rahminde bile özne olduğumuzu ileri sürer. Dünyaya gelişimiz, deyim yerindeyse, her zaman bunun için hazırlanmıştır. Ama eğer bu doğruysa, Althusser'in 'çağırma'

ânı üzerinde ısrar etmesini neyin sağladığını anlamak bir hayli zor olur, tabii eğer bu basit ve kullanışlı bir kurgu değilse. Ayrıca, cenin halinde bile merkezdeki özneler olduğumuzu savunmak da saçma görünür. Bir başka şey de, bu kuram, öz-düşünüm üzerinde temellendirilmiş herhangi bir kimlik nosyonunun ikilemlerine toslar. Özne, eğer kendisini zaten önceden tanımıyorsa, aynadaki imgenin kendisi olduğunu nasıl tanıyabilir? Aynaya bakıp, gördüğü imgenin kendisi olduğu sonucuna varmasında açık seçik ve doğal bir şey yoktur. Burada, gerçek özneyi onun yansıması ile karşılaştıracak ve birinin gerçekten ötekiyle özdeş olduğunu söyleyebilecek bir üçüncü, bir üstözneye gereksinim var gibi görünmüyor mu? Kaldı ki, bu üstözne kendisini nasıl olup da kimlikledi?

Althusser'in ideoloji kuramı, Jacques Lacan'ın psikanalitik yazılarının en azından iki önemli yanlış okumasını içerir—Lacan'ın gizli obskürantizmi verili kabul edildiğinde bu hiç de şaşırıcı değildir. Her şeyden önce, Althusser'in imgesel öznesi gerçekten psikanalitik kurama göre buzdağının yalnızca görünürdeki kısmı olan, Lacancı *ego*ya karşılık gelir. Lacan'a göre, bütünleşik bir kendilik olarak imgesel olanda kurulan şey egodur. Özne, 'bir bütün olarak', imgesel düzene olduğu kadar 'simgesel' düzene de ait olan bilinçdışının bölünmüş, eksik ve arzulayan eseridir. Dolayısıyla, bu yanlış okumanın sonucu, Althusser'in öznesinin Lacan'ın öznesinden çok daha istikrarlı ve tutarlı kılınmasıdır; çünkü burada, düğmeleri iliklenmiş ego, darmadağınık olan bilinçdışı adına durmaktadır. Lacan'a göre, varlığımızın imgesel boyutu, doymak bilmez arzu tarafından sürekli parçalanmakta ve değiştirilmektedir. Bu da, Althusser'in durağan, merkezdeki kendiliklerine göre, çok daha geçici ve çalkantılı bir özne ortaya koyar. Bu yanlış okumanın siyasi içermeleri gayet açıktır: arzuyu özneden uzaklaştırmak, onun potansiyel isyankâr feryatlarının sesini kısmaktır. Öznenin top-

lumsal düzende kendisine ayrılmış yere, ancak muğlak ve tehlikeli biçimlerde ulaşabildiği yollar göz ardı edilerek yapılır bu. Doğrusu, Althusser'in ortaya koyduğu şey, insan özneninkinden ziyade egonun ideolojisidir ve bu yanlış temsilde belirli bir siyasi kötümserlik vardır. 'Küçük' veya birey özneye ilişkin onun bu ideolojik yanlış algılamasına karşılık gelen şey, bireyin özdeşleştiği hâkim ideolojik gösterenlerin, yani büyük 'Özne'nin taraflı bir biçimde yorumlanması olmuştur. Althusser'in okumasında bu Özne, az çok Freud'un süperegosuna, yani bizi itaatkâr bir şekilde yerimizde tutan sansürcü güce karşılık gelmektedir. Lacan'ın eserinde ise bu rol, dilin ve bilinçdışının bütün alanı gibi bir anlama gelen 'Öteki' tarafından oynanır. Lacan'ın görüşüne göre, bu, herkesin bildiği gibi, içinde hiçbir şeyin tam olarak yerinde durmadığı, kaygan ve tehlikeli bir alan olduğundan, onunla birey özne arasındaki ilişkiler, Althusser'in modelinin ima edeceğinden çok daha fazla yüklü ve kırılgandır.[47] Bir kez daha, bu yanlış anlamanın siyasi imaları kötümser niteliktedir. Eğer bizi tabi kılan güç, Lacan'daki değişen, kendi içinde bölünmüş Ötekiden çok Freud'daki süperegoya benzer bir biçimde tekil ve otoriterse, ona karşı çıkma şansımız uzak görünmektedir.

Althusser'in öznesi de Lacan'ınki kadar bölünmüş, arzulu ve istikrarsız olsaydı, çağırma süreci gerçekte olduğundan daha çelişkili ve rastlantıya bağlı olabilirdi. Althusser ciddi bir sıradanlıkla şunları yazar: 'Seslenmelerin pratik telekomünikasyonunun, seslendikleri insanı nerdeyse hiç kaçırmadığını deneyimler göstermiştir. Çağrılan kişi, ister seslenilerek ister ıslıkla çağrılmış olsun, çağrılanın kendisi olduğunu her zaman bilir'.[48] Louis Althusser'in dostları, görünüşe göre, onun sokakta kendi-

---

[47] Bkz. Colin MacCabe, 'On Discourse', *Economy and Society*, 8, 3 Ağustos 1979.

[48] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londra 1971, s. 174.

lerini neşeyle selamlamış olmasını hiç yanlış anlamamış olsalar gerek ki bu durum, burada, ideolojik çağırma işinin değişmez bir biçimde başarılı olduğunun çürütülemez kanıtı olarak sunulabiliyor. Peki gerçekten öyle mi? Ya eğer Özne'nin çağrısını anlayamaz veya ona karşılık veremezsek ne olur? Ya dönüp de, 'Affedersiniz, ama yanlış kişiye seslendiniz' dersek? *Belirli bir* özne türü olarak çağrılmamız gerektiği kesinliğine karşı Lacan'ın alternatifi, tamamen sembolik düzenin dışına düşüp, psikoza girmek olacaktır. Ancak, toplumun bizi bu *tikel* türde özne olarak tanımlamasını her zaman kabul etmemizi gerektirecek hiçbir neden yoktur. Althusser, genel bir kimlik zorunluluğuyla, belli toplumsal rolleri benimsememizi birarada ele alır. Yine de, bize değişik biçimlerde seslenilebilir ve birtakım neşeli haykırışlar, bağırmalar ve ıslıklar bize diğerlerinden daha çarpıcı ve hoş gelebilir. Bir insan, aynı anda, hem bir anne hem bir Metodist hem bir ev kadını hem de bir sendikacı olabilir. Bir ideolojiye kapılmayı anlatan bu değişik biçimlerin karşılıklı uyum içinde olacağını varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Althusser'in modeli, kendi içlerinde de bariz bir bütünlük göstermeyen söylemlerin öznelere ideolojik olarak farklı ve çelişkili biçimlerde—kısmen, tamamen ya da çok nadiren—seslenebilmesi olasılığını ihmal eden, aşırı tekçi (*monistic*) bir modeldir.

Peter Dews'in öne sürdüğü gibi, Öznenin bizi selamlarken kopardığı nidanın her zaman *yorumlanması* gerekir ve bunu, 'uygun' bir tarzda yapacağımızın garantisi yoktur.[49] Benden ne istendiğini, çağrılanın *ben* olduğumu, Öznenin benim kimliğimi doğru teşhis edip etmediğini kesin bir biçimde nasıl bilebilirim? Lacan'a göre vereceğim yanıtların hiçbirinde 'bütün bir özne' olarak kendimi hiçbir zaman tam olarak sunamayacağım düşünülürse, çağrılmış olmam nasıl 'otantik' olarak ele alınabilir?

---

[49] Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londra 1987, s. 78-9.

Ayrıca, eğer Ötekinin bana vereceği yanıt, benim kendisine vereceğim yanıta bağlıysa, Lacan'ın söyleyebileceği gibi, durum daha bir riskli hale gelir. Ötekiyi tanımaya çabalarken, onu yanlış tanımaya, imgesel bir biçimde kavramaya, bizzat bu arzu tarafından yöneltilirim. Dolayısıyla, burada arzunun devrede olması—ki bu, Althusser'in görmezden geldiği bir durumdur—benim Özneyi ve onun çağrılarını hiçbir zaman gerçekten oldukları gibi kavrayamayacağım anlamına gelir; tıpkı onun, benim onun seslenişlerine 'gerçekten' yanıt verip vermediğimi hiçbir zaman tam olarak bilememesi gibi. Lacan'ın kendi eserinde, Öteki, tam tanıma, bütün birey öznelerin bu nihai olarak bilinmez doğalarına delalet eder. Hiçbir tikel öteki, aradığım kimliğimin doğrulamasıyla beni donatamaz; çünkü böyle bir onay için duyduğum arzu, her zaman, bu şahsiyetin 'ötesine geçecektir' ve ötekiyi Öteki şeklinde yazmak, Lacan'ın bu hakikati işaret etme yöntemidir.

Althusser'in kuramının siyasi umutsuzluğu, öznenin nasıl ortaya çıktığına dair anlayışında belirtiktir. 'Özne' sözcüğü, lafzi anlamda, nihai temel anlamında, altta yatan demektir. Felsefe tarihi boyunca bu işlev için bir sürü aday çıkmıştır. Bireysel özne, ancak modern dönemde bu anlamda bir temel olmuştur. Ancak, sözcüklerle oynasak, 'altta yatan şey' 'altta tutulan şey' anlamına gelebilir ve Althusser'in ideoloji kuramının bir kısmı, bu kullanışlı dilsel kaydırmaya bağlıdır. Özneleştirilmek (*subjectified*) tabi olmaktır: kendimizi itaatkar bir şekilde Özneye veya Yasaya teslim ederek 'özgür', 'özerk' insan özneler olabiliriz. Bir kez bu Yasayı içselleştirdiğimizde, onu tamamen kendimize ait kıldığımızda, onu edimlerimizde kendiliğinden ve sorgulamaksızın dışavurmaya başlarız. Herhangi bir sürekli zorlayıcı denetime gereksinim duymaksızın, Althusser'in deyimiyle, 'tamamen kendi başımıza' işe geliriz; özgürlük olarak yanlış tanıdığımız esef verici durum da işte budur. Althusser'in bütün ça-

lışmalarına esin vermiş filozof Baruch Spinoza'nın ifadesiyle, kadınlar ve erkekler, kendi kölelikleri adına sanki kendi kurtuluşları için savaşıyormuş gibi mücadele verirler (*Tractatus Theologico-Politicus,* Önsöz). Bu argümanın arkasındaki model, Freudçu egonun, her türlü vicdan ve otoritenin kaynağı olan süper-egoya boyun eğmesidir. Bu durumda, özgürlük ve özerklik saf yanılsamalar olarak görülürler: onlar, sadece, Yasanın, içimize, onu kendi arzumuz ile bir tutacak ve kendi özgür inisiyatifimiz yerine koyma hatasını yapacacak kadar derinden işlediğine işaret ederler. Ama bu, Freudçu anlatının yalnızca bir yüzüdür. Freud'a göre ego, eğer talepleri katlanılmaz ölçüde artarsa, zorba efendisine karşı ayaklanacaktır ve bu ânın siyasal karşılığı isyan ve devrimdir. Kısacası özgürlük, bizatihi ürünü olduğu Yasayı çiğneyebilir. Ancak Althusser, kendi savının umut dolu sonucu ile ilgili semptomatik suskunluğunu korur. Ona ve hatta ondan daha göze batacak şekilde Michel Foucault'ya göre, öznelliğin kendisi, kendi kendini hapsetmenin bir biçimidir ve dolayısıyla, siyasi direnişin nereden doğduğu sorusu karanlıkta kalır. Görünüşe göre her şeyi kuşatan bir iktidar veya kaçınılmaz metafizik kapanma karşısındaki bu Stoacılık, postyapısalcı akım içine de sızacaktır.

[...]

Kusurları ve sınırları ne olursa olsun, Althusser'in ideoloji açıklaması, modern Marksist düşüncedeki öznede en önemli gelişmelerden birisini temsil eder. İdeoloji artık, sırf bir çarpıtma veya yanlış düşünme, bizler ile gerçeklik arasına giren bir perde ya da meta üretiminin otomatik bir sonucu değildir. İnsan öznelerin üretimi için vazgeçilmez bir araçtır. Herhangi bir toplumda, çeşitli üretim biçimleri arasında, görevi, öznelliğin biçimlerinin üretimi olan bir şey vardır ve bu, çikolata veya otomobil üretimi ne kadar maddi ve tarihsel olarak değişken ise, o ölçüde maddi ve tarihsel olarak değişken bir şeydir. İdeoloji, öncelikle

'fikirlerle' ilgili bir mesele değildir. Kendisini, ille de bilince nüfuz etme zorunluluğu duymadan, bize empoze eden bir yapıdır. Psikolojik açıdan bakıldığında, açıkça dile getirilmiş bir doktrinler sistemi olmaktan çok, bilinçdışı düzeyinde 'yaşadığımız' imgeler, semboller ve bazen kavramlar kümesidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında ise, her zaman maddi kurumlara gömülü bir maddi pratik ve ritüeller (oy verme, selamlama, diz çökme vb.) yelpazesini içerir. Althusser, bilinçli düşünceden çok alışkanlığa dayalı davranış olarak ifade edebileceğimiz bu ideoloji nosyonunu Gramsci'den miras alır ama öznenin fikirleri, 'öznenin, maddi ideolojik aygıtlar tarafından belirlenen ve maddi ritüellerce kontrol edilen maddi pratiklere gömülü, maddi edimleri*dir*....'[50] diyerek, bu düşünceyi davranışçılık benzeri bir aşırı uca iter. Hiç kimse, sadece 'maddi' sözcüğünü hipnotize olmuşçasına tekrarlayarak bilinci ortadan kaldıramaz. Aslında, Althusser'in çalışmasının ardından bu terim, basit bir ifadeye kadar indirilerek, anlamca aşırı ölçüde şişirilmiştir. Eğer *her şey*, hatta düşüncenin kendisi bile 'maddiyse', o zaman söz, ayırt etme gücünü yitirir. Althusser'in ideolojinin maddiliğinde—yani, ideolojinin her zaman somut pratikler ve kurumlarla ilgili bir mesele olduğunda—ısrar etmesi, George Luckacs'ın büyük ölçüde soyut 'sınıf bilincine' yapılan değerli bir düzeltmedir. Ama bu, aynı zamanda, bilince karşı duyulan yapısalcı bir düşmanlıktan da kaynaklanır. İdeolojinin bir anlam meselesi olduğu ve bu anlamın da, bir kanama veya böğürme gibi, maddi olmadığı unutulur. İdeolojinin, fikirlerden çok duygular, imgeler ve midenin kaldırıp kaldıramayacağı şeylerle ilgili bir mesele olduğu doğrudur; ama fikirlerin, Aquinas ve Adam Smith'in kuramsal ideolojilerinde yeterince açık bir biçimde gö-

---

[50] Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 169 (vurgulama eklendi).

rüldüğü gibi, ideoloji içerisinde çoğu kez önemli bir rol oynadığı da bir gerçektir.

'Maddi' terimi Althusser'in elinde fazlaca şişirilmiştir, ama ideoloji kavramının kendisini de aynı dertten muzdariptir. İdeoloji, sonuç olarak yaşanmış deneyim ile özdeş hale gelir; ama her yaşanan deneyimin faydalı bir biçimde ideolojik bir şey olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı şüphelidir. Bu şekilde genişletilen kavram, kesin ve açık olan bütün siyasi göndermelerini yitirme tehlikesi taşır. Eğer Tanrı'yı sevmek ideolojikse, Gorgonzola sevmek de büyük ihtimalle öyledir. Öyleyse, Althusser'in en tartışmalı iddialarından birisi, yani ideolojinin ezeli ve ebedi olduğu ve komünist toplumda bile var olacağı yolundaki sav, söz konusu terimin bu çekip sündürülmüş anlamının mantıksal bir sonucudur. Zira komünizmde insan özneler ve yaşanan deneyimler olacaksa, onlara bağlı olarak, ideoloji de olacaktır. Althusser, ideolojinin tarihi olmadığını bildirir; bu, *Alman İdeolojisi*'nden uyarlanmış, ama tamamen farklı amaçlara hizmet eden bir formülasyondur. Yapısal mekanizmaları sabit kalır, ama içeriği elbette ki tarihsel olarak değişebilir. Bu anlamda ideoloji Freudçu bilinçdışına benzer: Herkes farklı biçimde rüya görür; ama 'rüya-mekan-izmasının' işleyişi, zamana ve mekana göre değişmeksizin sabit kalır. İdeolojinin kendi temel araçlarıyla değişmediğini nasıl bilebileceğimizi görmek epey zordur. Ama bu iddiaya karşı şu gerçek, kanıt olarak ileri sürülebiliir: Althusser, burjuva çağına özgü olduğu iddia edilebilecek bir şeyi *genel* bir ideoloji kuramı olarak sunar. Özgürlüğümüzün ve özerkliğimizin Yasaya itaat etmede yattığı fikrinin kaynağı, Aydınlanma Avrupası'ndadır. Bir Atinalı kölenin kendisini hangi anlamda özgür, özerk ve eşsiz derecede bireyselleşmiş kabul etmiş olduğu, Althusser'in yanıtsız bıraktığı bir sorudur. Eğer ideolojik özneler tamamen 'kendiliklerinden' çalışıyorlarsa, birileri diğerlerinden daha fazla kendiliğinden çalışıyor olmalıdır.

Bu durumda, ideoloji, tıpkı yoksullar gibi, her zaman bizimle birlikte olacaktır; aslında Althusser'in tezinin ortodoks Marksizm açısından bir skandal olması, bu tezin gerçekte onlardan daha uzun ömürlü olmasındandır. İdeoloji, onu organik bir biçimde 'salgılayan' bütün tarihsel toplumların yaşamına özsel bir yapıdır ve devrim sonrası toplumlar da bu bağlamda bir farklılık arz etmeyecektir. Ama ideolojinin neden en başından itibaren iş başında olduğuna ilişkin birbirinden tamamen farklı üç görüş arasında bir kayma, burada, Althusser'in düşüncesinde, mevcuttur. Bunlardan ilki, daha önceden görmüş olduğumuz gibi, özünde siyasidir: ideoloji, erkekleri ve kadınları sınıflı toplum içinde onlara tahsis edilen yerde tutmak için vardır. Dolayısıyla, bu anlamıyla ideoloji, sınıflar ortadan kaldırıldığında varlığını sürdüremez, ama daha işlevselci olacağı veya sosyolojik anlamda varlığını sürdüreceği açıktır. Sınıfsız bir toplum düzeninde ideoloji, insanları toplumsal yaşamın zorunluluklarına uygun hale getirme görevini sürdürecektir. İdeoloji, insanların, kendi varoluş koşullarının gerekliliklerini yerine getirmeleri için geliştirilmesi, dönüştürülmesi ve hazırlanması gereken her toplumda vazgeçilmez bir unsurdur.[51] Daha önce gördüğümüz gibi böyle bir durum, söz konusu terimin şüpheli bir biçimde sündürülmüş anlamının mantıksal sonucudur ama ideolojinin sınıflı toplumlar sonrasında da devam edebilmesinin, buna tam benzemeyen bir başka nedeni daha vardır. Toplumsal süreçlerin anlaşılmazlığı ve kaçınılmaz karmaşıklığı nedeniyle, ideoloji, böyle bir gelecekte, şimdi olduğu gibi zorunlu olarak olacaktır. Komünizmde böyle süreçlerin insan bilincine açık olacağı umudu, Althusser tarafından hümanist bir yanılgı olarak nitelendirilir. Toplumsal düzenin bir bütün olarak işleyişi, ancak kuram için açık olabilir. Bireylerin pratik yaşamları ilerlediği sü-

---

[51] Althusser, *For Marx*, s. 235.

rece, onlara, kendisi sayesinde yollarını bulabilecekleri, toplumsal bütünlüğün bir tür imgesel 'haritasını' sağlamak için ideolojiye gereksinim duyulacaktır. Elbette ki bu bireyler toplumsal formasyonun bilimsel bilgisine erişebilirler, ama günlük yaşamın karmaşası ve koşuşturması içinde bu bilgiyi kullanamazlar.

Bu durumun, ideoloji üzerine yürütülen tartışmaya, şimdiye kadar sorgulanmamış bir unsuru getirdiğini belirtebiliriz. İdeoloji, denmektedir, toplumsal yaşamın gündelik bilinç tarafından bütünüyle kavranamayacak ölçüde karmaşıklaşması durumundan doğar. İşte bu nedenle onun imgesel bir modeline ihtiyaç vardır. Bu model, bir haritanın gerçek alanı fazlaca basitleştirmesi gibi, toplumsal gerçeklikle arasındaki ilişkiyi basitleştiren bir şeyi taşıyacaktır. Bu, en azından, Hegel'e kadar uzanan bir görüştür. Hegel'e göre, Antik Yunan, bütün yurttaşlarına şeffaf olan bir toplumdu. Ancak, modern çağda, işbölümü, toplumsal yaşamın parçalanması ve uzmanlaşmış söylemlerin çoğalması bizleri bu mutlu bahçeden sürmüştür; bu yüzden de, toplumun gizli bağlantıları yalnızca filozofun diyalektik aklı tarafından bilinir. 18. yüzyılın terminolojisiyle, toplum, 'yüce' hale gelmiştir; o, *temsil edilemez* bir nesnedir. İnsanların bir bütün olarak, toplum içindeki yerlerini kavrayabilmeleri için, kuramsal bilgiyi daha dolaysız ve dikkat çekici bir biçimde aktaracak bir mit yaratmak zorunludur. 'Yeni bir mitolojimiz olmalı', der Hegel,

> ama bu mitoloji idealarm hizmetinde olmalıdır; *Aklın* mitolojisi olmalıdır. İdeaları estetik bir biçimde, yani mitolojik olarak ifade etmediğimiz sürece, bunların *halkın* gözünde hiçbir değeri yoktur; öte yandan, mitoloji rasyonel hale gelmediği sürece, felsefeciler bundan utanmalıdır. Dolayısıyla, sonuçta aydınlanmış ve aydınlanmamış olanın el ele vermesi gerekir. Mitolo-

ji, insanları rasyonel kılmak için felsefi, felsefe ise felsefecileri anlaşılır kılmak için mitolojik olmak zorundadır.[52]

[...]

O halde, Hegel'in miti, Althusser'in ideolojisinin en azından bir versiyonudur. İdeoloji, bireyleri, toplumsal işlevlerine uyumlu hale getirir. Bunu, bütünün amaçlarına uygun bir şekilde şematize edilmiş ve kurgulanmış, imgesel bir toplum modeli sunarak yapar. Bu model, katı bir biçimde bilişsel olmaktan çok, sembolik ve etkisel olduğundan, eylem için salt kuramsal bir kavrayışın sağlayamayacağı güdülenimleri sağlayabilir. Geleceğin komünist erkekleri ve kadınları da, herkes gibi, bu tür bir kolaylaştırıcı kurmacaya gereksinim duyacaktır; bununla birlikte, bu kurmacanın, sınıflı toplumlarda toplumsal sistemin iç yüzünü kavramaya engel olma ve böylece bireyleri toplum içerisinde kendilerine tahsis edilmiş yere razı etme gibi ek bir işlevi daha vardır. Dolayısıyla, ideolojinin 'imgesel harita' işlevi, bir başka değişle, şu anda hem toplumsal hem de siyasi bir rol oynar. Sömürünün üstesinden gelindiğinde, ideoloji, saf sosyolojik işleviyle yaşamaya devam edecek ve mistifikasyon yerini *mitsel* olana bırakacaktır. İdeoloji, bu durumda, bir anlamda hâlâ yanlış olacaktır; ama yanlışlığı, artık egemen grupların hizmetinde olmayacaktır.

İdeolojinin, Althusser'e göre pejoratif bir terim olmadığını söylemiştim, ama artık bu iddiaya biraz çekince koymak gerekiyor. Onun eserlerinin bu konu bağlamında tutarlı olmadığını söylemek daha doğru olacaktır. Bazı yorumcuların, onu bu tür epistemolojik nosyonları tamamen bir kenara atmış birisi olarak görmelerine rağmen, Althusser'in eserinde ideolojinin yanlış ve

[52] Akt. Jonathan Ree, *Philosophical Tales*, Londra 1958, s. 59.

yanıltıcı olduğunu açıkça söylediği bazı zamanlar olmuştur.[53] İdeolojik kurmacaların imgesel haritaları, kuramsal bilgi açısından bakıldığında, yanlıştır; çünkü toplumu gerçekten yanlış anlarlar. Dolayısıyla burada söz konusu olan, imgesel öznede görmüş olduğumuz gibi, basit bir *kendini* yanlış tanıma meselesi değildir. Öte yandan bu yanlışlık, mutlak biçimde vazgeçilmezdir ve hayati bir toplumsal işlevi yerine getirmektedir. Bu nedenle, ideoloji her ne kadar yanlış olsa da, bu yanlışlığı *pejoratif* anlamda değildir. Biz, yalnızca, böyle bir yanlışlık, sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi amacına hizmet ettiğinde, onu protesto etmeliyiz. Devrim sonrası toplumda sıradan erkeklerin ve kadınların, toplumsal bütünlüğün kuramsal bir kavrayışla donatılmayacağı imasına gerek yoktur. Bu kavrayış 'yaşanamayacaktır', yani burada da ideoloji hayati önem taşımaktadır. Ancak diğer zamanlarda Althusser, doğru ve yanlış terimlerinin ideoloji için kullanılamayacağını,çünkü ideolojinin bir bilgi türü olmadığını söyler. İdeoloji özneleri imler ama Althusser için bilgi, 'öznesiz' bir süreçtir, bu nedenle ideoloji, tanımı gereği, bilişşel olmamak zorundadır. Bu, içgörüyle değil, deneyimle ilgili bir meseledir ve Althusser'in gözünde, deneyimin bilgi doğurabileceğine inanmak ampirisist bir hatadır. İdeoloji gerçekliğin özne merkezli bir görüşüdür ve kuram düşünüldüğünde, öznelliğin bütün perspektifi, şeyleri yanlış anlamaya mahkumdur; yani gerçekteki merkezsiz dünyayı, aldatıcı 'merkezli' bir noktadan görür. Ancak ideoloji, her ne kadar kuramın dışsal, ayrıcalıklı görüş noktasından bakıldığında yanlışsa da, 'kendi içinde' yanlış değildir—çünkü dünyaya dair bu öznel, taraflı bakış, aksi ispat edilebilir önermelerden çok, yaşanan ilişkilerle ilgili bir meseledir.

---

[53] Bkz. Althusser'in yayımlanmamış makalesi, 1969, 'Theorie, Pratique Theorique et Formation Theorique, Ideologie et Lutte Ideologique', akt. Elliott, *Althusser*, s. 172-4.

Bu noktayı ortaya koymanın bir başka yolu da, Althusser'in ideolojinin *rasyonalist* ve *pozitivist* anlayışları arasında gidip geldiğini söylemektir. Rasyonalist bir kafa için, ideoloji, bilim veya aklın hakikatine karşıt olarak, yanılgıyı temsil etmektedir; pozitivist içinse, ancak belirli türden (bilimsel, ampirik) önermeler, doğruluğu kanıtlanabilir niteliktedir; diğerleri, örneğin ahlaki hükümler, bu tür doğruluk/yanlışlık yargıları için aday bile olamazlar. İdeoloji, bazen yanlış görülür ve bazen yanlış olabilecek kadar önerme niteliği taşımadığı öne sürülür. Althusser, idelojiyi doğru bilginin yanlış 'ötekisine' havale ettiği zaman bir rasyonalist gibi konuşur; buna karşılık (diyelim ki) ahlaki ifadelerin herhangi bir anlamda bilişsel olabilecekleri fikrini dışlarken bir pozitivist gibi yazar. Buna benzer bir gerilim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı kitabında ideolojiyi, bilimsel bilginin önünde, irrasyonel, basit bir engel olarak gören, ama *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde dinin, toplumsal dayanışmanın kolektif temsillerinin temel bir kümesi olduğunu söyleyen Emile Durkheim'ın yapıtlarında da gözlemlenebilir.

[...]

Althusser'in ideoloji konusundaki düşünceleri, büyük ölçüde Özne ve devletin ideolojik aygıtları gibi 'global' kavramlar etrafında dönüp dururken, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, daha çok ideolojinin günlük yaşama nüfuz etme mekanizmalarını incelemekle meşguldür. Bu problemi çözmek için Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977) adlı eserinde *habitus* kavramını geliştirir. Bununla Bourdieu, insanlara, onlarda belirli pratiklere yol açan bir dizi kalıcı eğilim aşılanmasını kasteder. Toplum içinde bireyler bu tür içselleştirilmiş sistemlere göre—Bourdieu buna kültürel bilinçdışı adını verir—eylemde bulunduklarından, bireylerin eylemleri hiçbir anlamda kurallara bilinçli bir boyun eğişin sonucu olmadıkları halde, bunların nesnel bir biçimde nasıl düzenlenip uyumlu hale getirildiğini açıklayabiliriz.

Bu inşa edilmiş eğilimler sayesinde insan eylemleri, birtakım bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Öyleyse, alışkanlığa bağlı davranışlarımızın kendiliğindenliğinde, derinlerde yer etmiş örtük bazı norm ve değerleri yeniden üretiriz ve habitus, bu yüzden, zihinsel ve toplumsal yapıların günlük toplumsal etkinlik içinde vücut bulmasını sağlayan aktarıcı veya taşıyıcı mekanizmadır. Habitus, insan dilinin kendisine benzer bir biçimde, bireylerin beklenmedik, sürekli değişen durumlarla başa çıkmasını sağlayan açık uçlu bir sistemdir. Bu nedenle, katı bir kopyadan ziyade, sürekli yeniliğe izin veren, 'strateji oluşturan bir ilkedir'.

İdeoloji terimi, Bourdieu'nun çalışmasında özel, merkezi bir yer tutmaz. Ama eğer habitus, bu kavramla ilişkiliyse, bunun nedeni, onun toplumsal faillere, kendi toplumsal koşullarının nesnel gereklilikleriyle bağdaşabilir istekler ve eylemler kazandırmaya eğilimli oluşudur. Habitus, en güçlü olduğu noktada, düpedüz düşünülemez olan diğer arzulama ve davranış biçimlerini bertaraf eder. Bu nedenle habitus, 'doğaya dönüşmüş tarihtir' ve Bourdieu için iktidar, yapmayı kendiliğimizden istediğimiz şey ile içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bizden istediği şeyin, yani öznelle nesnelin işte bu şekilde birleşmesiyle güvence altına alınır. Toplumsal bir düzen, kendi keyfiliğini, öznel isteklerle nesnel yapıların bu diyalektiği aracılığıyla, birini diğeri açısından tanımlayarak, doğallaştırmaya çalışır. Böylelikle, ideal koşul, failin bilincinin onu oluşturan nesnel sistemle aynı sınırları paylaşması olacaktır. Bourdieu'nun dediği gibi, meşruluğu tanıma, 'keyfiliğin yanlış tanınmasıdır'.

Bourdieu'nun doxa olarak nitelediği şey, iktidarın tamamen doğallaştırılmış ve sorgulanamaz olduğu, istikrarlı ve geleneğe bağlı olduğu ve böylelikle, bugünkünden farklı hiçbir toplumsal düzenlemenin hayal bile edilemediği toplumsal düzenlere aittir. Burada, özne ve nesne adeta birbirilerinden ayırt edile-

meyecek kadar kaynaşmıştır. Böylesi toplumlarda önemli olan şey, 'söylenmeden süregiden' şeydir. Bu da, gelenek tarafından belirlenir ve gelenek, daima, özellikle de gelenek olarak kendisi hakkında, sessizdir. Dolayısıyla, bu doxaya yönetilen herhangi bir meydan okuyuş, *heterodoksidir* ve verili düzen buna karşı iddialarını yeni bir *ortodoksi* içinde dile getirmek zorundadır. Bu ortodoksi, geleneğin, yani söylenmeden süregiden şeylerin bekçilerinin artık kendilerini savunmak için konuşmaya ve böylece de örtük biçimde, kendilerini yalnızca çeşitli olası pozisyonlardan sadece biri olarak sunmaya zorlanmalarıyla, doxadan ayrılır.

Toplumsal yaşam, her sistemin Bourdieu'nun bir 'alan' olarak nitelediği şeylerden birisine denk düştüğü, bir dizi farklı habituslar barındırır. Bourdieu, *Questions de sociologie*'de (1980) bir alanın, kendi iç mantığına göre işleyen ve aynı şey için birbirleriyle rekabet eden kurum ve bireylerden oluşan, rekabete dayalı bir toplumsal ilişkiler sistemi olduğunu öne sürer. Bu tür alanlarda, genel olarak söz konusu olan şey, kendi içlerinde en yüksek hakimiyeti—onu elde edene, diğer katılımcılara meşruiyet kazandırmaya ya da onlardan bu meşruiyeti geri almaya izin veren bir hakimiyet—elde etmektir. Böyle bir hakimiyeti kazanmak, söz konusu alana uygun, belirli bir tür 'sembolik sermaye' biriktirmede en yüksek orana erişmeyi içerir ve bu tür bir iktidarın 'meşru' hale gelmesi için, artık olduğu şey olarak tanınmasının sonlanması gerekir. Açıktan açığa değil de örtük biçimde onaylanan bir iktidar, kendisini meşrulaştırmayı başarmış iktidardır.

Böyle her toplumsal alan, zorunlu olarak, bu alan içerisinde geçerli bir tarzda algılanabilen veya ifade edilebilenlerin dile getirilmemiş bir kurallar bütünü tarafından inşa edilir. Bu nedenle, bu kurallar, Bourdieu'nun 'sembolik şiddet' olarak adlandırdığı şeyin bir biçimi olarak işler. Sembolik şiddet meşru oldu-

ğundan, genellikle şiddet olarak tanınmadan yoluna devam eder. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*'te sembolik şiddete dair şunları belirtir: 'Şiddetin, hiçbir zaman şiddet olarak algılanmayan nazik ve görünmez bir biçimidir; saygınlığın güvenin, yükümlülüğün, kişisel bağlılığın, konukseverliğin, kişisel yetilerin, minnettarlığın ve acımanın şiddeti...'[54] Örneğin, eğitim alanında, sembolik şiddet genelde öğretmenin öğrencilere 'ideolojik' bir biçimde konuşması olarak değil, öğretmenin öğrencinin elde etmeye ihtiyaç duyduğu 'kültürel sermaye' birikimine sahip olduğunun düşünülmesi şeklinde işler. Eğitim sistemi, bu nedenle, egemen toplumsal düzenin yeniden üretilmesine, teşvik ettiği bakış açılarıyla değil, kültürel sermayenin bu düzenli bölüşümüyle katkıda bulunur. Bourdieu'nun *Distinction*'da (1979) belirttiği gibi, sembolik şiddetin benzer bir biçimi, 'doğru' beğeniden yoksun olanların fark edilmeden dışlandığı, utanç ve suskunluğa mahkum edildiği bütün bir kültür alanında da iş başındadır. Dolayısıyla, sembolik şiddet, Bourdieu'nun Gramsci'nin hegemonya kavramını yeniden düşünme ve inceleme biçimidir. Bir bütün olarak Bourdieu'nun eseri, ideolojinin 'mikro yapıları' olarak adlandırılabilecek şeye yapılan özgün bir katkıyı temsil eder. Ayrıca, Marksist geleneğin daha genel nosyonlarını, gündelik yaşam olarak ideolojinin deneysel olarak detaylandırılmış açıklamalarıyla tamamlar.

[54] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, s. 192.

10
FEMİNİZM, İDEOLOJİ VE YAPIBOZUM: PRAGMATİST BİR BAKIŞ

Richard Rorty

> Ne genel olarak felsefe ne de özel olarak yapıbozum, feminist politikalar için öncü, çığır açıcı bir araç olarak düşünülmelidir. Derrida'nınki de dâhil olmak üzere son zamanlardaki felsefe, pratikleri ve *fikirleri (ataerkil pratikler ve fikirler de dahil)*, ne doğal ne de kaçınılmaz olarak görmemize yardımcı olur—ama bütün yaptığı da bundan ibarettir. Felsefe, her şeyin toplumsal bir inşa olduğunu göstermeyi bitirdiğinde, hangi toplumsal inşanın kalması ve hangisinin yerine bir başkasının konulması gerektiğine ilişkin karar vermede bize yardımı dokunmaz.

Pek çok entelektüel, zayıfın güçlüye karşı verdiği savaşa katılmanın yollarını bulmak ister. Bu nedenle bu entelektüeller, özel yetilerinin ve yeterliliklerinin bu mücadelede belirleyici olmasını umarlar. Son yıllarda, bu umudu formüle etmek için en sık kullanılan terim, 'ideoloji eleştirisidir'. Felsefecilerin, edebiyat eleştirmenlerinin, hukukçuların, tarihçilerin ve diğerlerinin bu ayrımları yapmada, onları yeniden tanımlamada ve yeniden bir bağlama oturtmada başarılı oldukları fikri, mevcut toplumsal pratikleri 'serimleyerek' veya onları 'gizemlilikten arındırarak' bu yeteneklerini kullanıma sokar.

Ama mevcut bir pratiği serimlemenin veya onu gizeminden arındırmanın en etkili yolu, mevcut pratiği eleştirmekten çok, alternatif bir pratik önermek gibi görünüyor. Siyasette, bilimlerdeki Kuhncu kuram değişikliği modelinde olduğu gibi, eski paradigmalar içerisindeki anomaliler, yeni bir seçenek önerilene kadar, eleştiriye fazla bir temel sağlamaksızın süresiz birikebilirler. Eski paradigmanın 'içkin' eleştirisi, görece etkisizdir. Daha spesifik olarak, 'zorunlu olarak kötü' olan (bunun siyasi dengi 'ihmal edilebilir anomalidir'), zayıfın ezilmesinin verili bir örneğinin mevcut betimlemelerini eleştirmenin en etkili yolu, aslında bunun neden zorunlu olmadığını, belli kurumsal bir değişikliğin onu nasıl giderebileceğini açıklamaktır. Bu, alternatif bir gelecek tasarlamak ve siyasi eylemin bir senaryosunu oluşturmak bizi şimdiden geleceğe taşır demeye gelir.

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, Feuerbach'ı 'gerçek dünyada belli bir devrimci partinin taraftarı anlamına gelen "komünist" sözcüğünü basit bir kategori olarak değiştirdiği' için eleştirdiklerinde bu noktaya işaret ederler.[1] Onların Alman felsefe geleneğine yönelik eleştirileri, yanılsamanın yerine gerçekliği, fantazinin yerine bilimi koyar. Bu eleştiriye güvenleri, büyük ölçüde, devrimci bir partiye ve programa sahip olmalarıyla güçlenmişti. Bu program, belli birtakım çağdaş kötülüklerin (örneğin, gelir eşitsizliği, işsizlik) zorunlu olmadığı iddialarının deneysel doğrulamasını nasıl sağlayacaklarına dair bir plandı. Onların durumlarıyla bizimki arasındaki fark, ilkesel olarak şudur: kimse onların kafasındaki devrimi istememektedir; artık hiç kimse üretim araçlarını millileştirmek ve özel mülkiyeti ortadan kaldırmak istememektedir. Dolayısıyla, çağdaş sol, Marx ve Engels'in kendi düşüncelerinin ütopik değil de bi-

[1] Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2. baskı, New York 1978, s. 167.

limsel olduğu —fantazinin değil, gerçekliğin sesi olduğu yönündeki— iddiasını destekleyen böyle bir partiyi ve bu türden bir senaryoyu terk etmiştir.[2]

Bugünlerde, zengin demokrasilerde solcu entelektüeller arasında, böyle bir partiye ve bir programa sahip olmaya en yakın hareket feminist harekettir. Ancak feminizmin siyasi yönü devrimci bir hareket olmaktan çok reformist bir hareket gibi görünür, çünkü siyasi amaçları, büsbütün somuttur ve elde edilmesi zor görünmemektedir; bu hedefler, hakkaniyetle ilgili ahlaki sezgileri yayma talepleri tarafından savunulur. Dolayısıyla, çağdaş feminist siyaset, 19. yüzyıldaki komünist hareketten ziyade, 18. yüzyıldaki köleliğin kaldırılması hareketine daha çok benzemektedir. 19. yüzyılda, özel mülkiyet olmadan birtakım şeylerin nasıl yürüyeceğini görmek bir hayli zor iken, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında, kölesiz bir dünya tasarlamak ve köleliği barbarlık çağının *bir kalıntısı olarak görmek* görece kolaydı —ki, yaygın bir kanıya göre kölelik, ahlaken iğrençti. Benzer şekilde, eşit işe eşit ücret ödenen, evle ilgili sorumlulukların eşit paylaşıldığı, erkekler kadar kadınların da iktidarda yer bulabildiği vb. bir dünyayı öngörmek ve neyin doğru neyin adil olduğuna ilişkin yaygın olarak paylaşılan sezgilere göre şimdiki eşitsizliklerin alçakça olduğunu görmek de görece kolaydır. Feminizm, birtakım reformlar sorunu olmaktan daha fazla bir şey olduğu sürece, 19. yüzyıl komünizmine benzer.

Feministler şöyle bir durumdadırlar: Marx ve Engels gibi, onlar da, bölük pörçük reformların temel ve zorunlu olmayan kötülüğü büyük ölçüde dokunulmadan bırakacağından şüphe duyarlar. Ancak Marx ve Engels'in tersine, kolaylıkla, devrimci bir siyasi senaryo veya devrim sonrası bir ütopya yazamazlar.

---

[2] Bu fantazi-gerçeklik zıtlığının iyi bir ifadesi için bkz. Engels, 'Socialism: Utopian and Scientific', Tucker, *The Marx-Engels Reader*, s. 693-4.

Sonuç, *felsefi* devrimler, *bilinçteki* devrimler üzerine edilen bir sürü laftır. Oysa bu devrimler, Marx ve Engels'in 'maddi düzey' olarak tanımlayacağı hiçbir şeyi yansıtmazlar. Bu nedenle, Marx ve Engels'in Hegel, Feuerbach veya Bauer ile alay etmelerine benzer tarzda, çağdaş feminist kuramla da alay edebileceklerini hayal etmek kolaydır. Marx ve Engels feminist kuramların, 'feministi', 'salt bir kategori' kıldıklarını söyleyebilirler ve de bu terim 'devrimci bir partinin taraftarını' işaret etmediği sürece, ondan fazla bir şey umamazlar.

Bu düşünceler, kişiyi, feministlerin *Alman İdeolojisi*'ndeki 'madde' ve 'bilinç' arasındaki farka başvurmaksızın, 'ideoloji eleştirisi' nosyonuna sahip çıkıp çıkamayacağını sormaya yöneltebilir. 'İdeoloji' teriminin çift anlamlılığına ilişkin geniş ve bunaltıcı bir literatür bulunmaktadır, bunun en son örneği Terry Eagleton'ın *İdeoloji*'sinin ilk bölümüdür.[3] Eagleton, ideoloji teriminin hak ettiğinden daha belalı bir terim olduğu yolundaki o sıkça dillendirilen fikri reddeder ve şu tanımı önerir: 'egemen sınıfın veya grubun çıkarlarını, özellikle çarpıtma ve ikiyüzlülük marifetiyle meşrulaştırmaya yardımcı olan şey fikirler ve inançlardır'. Bir alternatif olarak, 'egemen sınıfın çıkarlarından kaynaklanmayan ama bütün olarak toplumun maddi yapısından kaynaklanan yanlış veya aldatıcı inançlar' olduğunu öne sürer.[4] Bu sonraki formülasyon *Alman İdeolojisi*'nde merkezi bir

---

[3] 'İdeoloji teriminin Marksist kullanımına yaklaşan bir çalışma için, bkz. Daniel Bell, 'The Misreading of Ideology: The Social Determination of Ideas in Marx's Work', *Berkeley Journal of Sociology* 35, 1990, s. 1-54. Bu makale, Marx'ın neden 'Marksist ideoloji' ifadesini uygunsuz bulacağını ve Marx'ın 'ideolojiyi' kullanmasının onun kendi görüşünü 'bilimsel' olarak nitelendirmesinden nasıl ayrılamayacağını anlamaya yardımcı olur.

[4] Terry Eagleton, *Ideology*, Londra 1991, s. 30. Eagleton'ın giderek daha eksiksiz ve daha keskin ayrım serilerinin beşincisini ve altıncısını aktardım. Daha fazla tartışma için, bkz. Richard Rorty, 'We Anti-representationalists', *Radical Philosophy* 60, 1992, s. 40-42.

yere sahip olan maddi olan/maddi-olmayan zıtlığını içerir. Ama feministlerin bu zıtlığı kendilerine mal etmeleri zordur; çünkü bu zıtlık, somut geçerliliğini, 'maddi değişimin', Marx'ın üretim mekanizmalarının organizasyonundaki değişimlerin eskatalojik tarihine referansla açıklamasından alır.[5]

Ancak, eğer madde-bilinç ayrımını bir kenara bırakır ve Eagleton'dan aktardığım 'ideolojinin' iki tanımından ilkine başvurursak, eril ideolojiyi eleştirmek için yetilerini ve yeteneklerini ortaya koymayı umut eden pek çok çağdaş feminist entelektüelin hakikat, bilgi, ve nesnellikle ilgili felsefi görüşleriyle bir çatışmaya gireriz. 'Çarpıtma', temsil etmenin inceleme altındaki nesneyle bizim aramıza davetsiz giren bir misafiri varsaydığı için, nesnenin gerçekliğiyle uyuşmayan bir görüntü üretir. Bu temsilcilikle başa çıkmanın yolu ne pragmatizmin, doğruluğun, gerçekliğin içsel doğasına uygunluk sorunu olmadığında ısrar edişi, ne de Derrida'nın 'varlık metafiziği' olarak adlandırdığı şeyi yapıbozumcu reddedişidir.[6] Pragmatistler ve yapıbozum-

---

[5] Catharine MacKinnon'ın dediği gibi, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin tarihi (cinselliğin tarihinin tersine, 'tarihçileri seksi hissettiren tarih') düzdür: 'Bu tepelerin ve vadilerin, bu gelgitlerin altında sağlam bir temel var; bu medcezir, yani erkeğin üstünlüğü ve kadının tabiyeti, pek de değişmedi'. (MacKinnon, 'Does Sexuality Have a History?', *Michigan Quarterly Review* 30, 1991, s. 6). Yüzyıllar boyunca sürüp giden bu tabiyet, tek bir tını gibi (ve bu nedenle genellikle duyulmaz), en bas sesle söyleniyor - kadınları döven erkeklerin sesi bu. Burada hiçbir dramatik orkestrasyon mümkün görünmüyor.

[6] John Murphy'nin, *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, (Boulder, CO 1990) adlı kitabına ve Richard Rorty'nin *Objectivity, Relativism and Truth*, (Cambridge 1992) adlı kitabına yazdığım önsözlerde pragmatizmin, temsilcilik karşıtı (*anti-representationalism*) olduğunu öne süren açıklamam bulunmaktadır; Davidson'ın temsiliyet karşıtlığıyla Derrida'nın metafizik karşıtlığı arasındaki paralellikler için bkz. Samuel Wheeler, 'Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson', Ernest Le Pore, ed., *Truth and*

cular, her şeyin toplumsal bir inşa olduğunda ve 'doğal' olanla 'salt' kültürel olan arasında bir ayrıma gitmeye çalışmanın hiçbir faydası olmadığında hemfikirdirler. Meselenin hangi toplumsal inşaların atılıp hangilerinin elde tutulacağı noktasında düğümlendiğini, kimin neyi inşa edeceği üzerine verilen mücadeleler esnasında 'şeylerin gerçekte varolma biçimine' başvurmanın bir anlamı olmadığını savunurlar. Her iki felsefi okul da, 'eğer iktidarla bağlantılı olmayan hiçbir değer ve inanç yoksa, ideoloji terimi, gözden kaybolana dek genişleme tehdidinde bulunur' diyen Eagleton'la da bu konuda anlaşabilirler.[7] Ama, Eagleton'ın tersine, her iki okul da, 'ideoloji' teriminin (en azından 'bir dizi kötü fikirden' fazlasını kastediyorsa) faydasına ilişkin kuşkulu olmak için bir neden bulur.

Alman İdeolojisi'ndeki Marksist bilim ile basit felsefi fantazi arasındaki ayrım, Derrida'nın 'oyunun ötesine uzanan tam bir varlık' olarak adlandırdığı şeye ulaştığı iddiasının mükemmel bir örneğidir.[8] İyi bir Marxist olarak Eagleton, Derrida'nın standart sağ-kanat eleştirilerini aktarmak zorundadır; özellikle şunları söylediği zaman: 'Nesneler tamamen onları oluşturan söylemlere içkindir tezi, bir söylemin kendi nesnesini geçerli bir biçimde inşa etmiş olduğuna nasıl karar verebileceğimize değgin çetrefil bir problem doğurur' ve 'eğer benim toplumsal yorumlarımı geçerli kılan şey, hizmet ettikleri politik amaçlar ise, benim bu amaçları nasıl geçerli kılmam gerekir?'[9] Söylemlerin dışındaki nesnelere ve o söylemler tarafından, doğru ya da yanlış, ister bilimsel ister basit fantaziler olarak, temsil edilen nesnelere

---

Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Oxford 1986, s. 477-94.

[7] Eagleton, *Ideology*, s. 7.

[8] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago 1978, s. 279.

[9] Eagleton, *Ideology*, s. 205.

inanmaksızın, 'çarpıtılmış iletişim' veya 'çarpıtan fikirler' hakkında, konuşamazsınız.

Dolayısıyla, bu böyle devam edemez. Eril ideolojiyi eleştirmek isteyen ve yapıbozumu da bu amaçla kullanan feminist entelektüeller, (1) 'ideolojiden' ne kastettiklerine dair yeni bir şey düşünmeliler; veya (2) yapıbozumu temsiliyet-karşıtlığından, (feminist amaçlara aykırı olacak şekilde) 'nesneyi *geçerli bir biçimde* kurdum mu?' sorusunu yanıtlayabileceğimizi yadsımaktan koparmalılar; ya da (3) erilci toplumsal pratikleri eleştirmelerinin 'bilimsel' olup olmadığı ya da 'felsefi olarak sağlam bir temele sahip olup olmadığı' sorusunun, erillik şeyleri 'bozmuş' mudur sorusu gibi, konuyla ilgili olduğunu söylemeliler.

En iyi seçenek, sonuncusu. İlk seçenekle uğraşmaya değmez, ikincisininse yapılabileceğini bile düşünmüyorum. Bana, yapıbozumla özdeşleşmiş bazı insanlar, maalesef, Marksist madde-bilinç ayrımını yeniden *inşa etmeye giriştiler gibi geliyor* — örneğin, de Man'ın dediği gibi: 'Gösterenin maddiliğiyle onun gösterdiği şeyin maddiliğini birbirine karıştırmak talihsizliktir'; Man, 'ideolojiyi', 'doğal gerçekliğin, görüngücülük *(phenomenalism)* göndermesiyle birlikte, dilbilimle karıştırılması' olarak tanımlar.[10] Edebiyat kuramının veya yapıbozumun, 'toplumsal ve tarihsel gerçeklikten habersiz' olduğu suçlamasını çürütmenin yolu, 'nesnelerin söylem tarafından kurulduğunda' ve 'gerçekliğe saygının' (toplumsal ve tarihsel, astrofiziksel ya da gerçekliğin bir başka türüne) yalnızca, geçmişin diline, 'gerçekten' ne olduğunu betimleme yollarımıza saygı olduğunda, mümkün olduğu kadar ısrar etmektir.[11] Böyle bir saygı bazen iyi bir şeydir, bazen de değildir. Ne istediğinize bağlı.

---

[10] Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, MN 1986, s. 11.

[11] Wallace Stevens, imgelemin, zihnin gerçekliği geriye doğru baskılaması olduğunu söyler. Derrida ve Dewey, bunun geçmişin imgeleminin geriye itilmesine kadar vardırıldığını görmemize yardımcı olurlar.

Feministler toplumsal dünyayı değiştirmek isterler; bu nedenle, toplumsal kurumların geçmiş betimlemelerine pek bir saygı duymazlar. Feminizm açısından, yapıbozumun faydasına ilişkin en ilginç soru, Nietzsche, Dewey, Derrida gibi isimlerin, bizi verili eril pratiklere veya tanımlara ilişkin hiçbir şeyin 'doğal', 'bilimsel' veya 'nesnel' olmadığına ve bütün o nesnelerin (nötrinos, sandalyeler, kadınlar, erkekler, edebiyat kuramı, feminizm) birer toplumsal kurgu olduğuna ikna edip edemeyeceği ve ayrıca hangi kurguları elde tutup hangilerinin yerine başkalarını bulup getireceğimize karar vermede yapıbozumun daha fazla yardımcı olup olamayacağı sorusudur. Ben olabileceğinden şüpheliyim.

Yapıbozumun, feministlerin şunu gösterebilmeleri için 'araçlar' ortaya koyduğu söylenir sıkça: Barbara Johnson'ın söylediği gibi, 'kendilikler arasındaki farklar, kendiliklerdeki farklılıkların (nesir ve şiir, erkek ve kadın, edebiyat ve kuram, suç ve masumiyet), yani bir kendiliğin bizatihi kendisinden farklılık arz eden tarzların baskılanmasına dayanılarak gösterilir'.[12] Bu farklılıkların orada olup olmadığı sorusu (kendiliğin derinliklerinde biraraya sıkıştırılmış, yapıbozum kazılarıyla günyüzüne çıkarılmayı bekleyen), ya da feministlerin, kendiliği, kalplerindeki arzuya en yakın şekilde şekillendirmesi, toplumsal bir inşaya dönüştürmesi sonrasında mı varlık orada olacaktır? sorusu, beni hiçbir şekilde ilgilendirmiyor. Gerçekte, post-Nietzschecilerde (pragmatistler ve yapıbozumcular) ortak olan antimetafizik polemiğin en önemli kısmı, bana göre, bulmak ve yapmak arasındaki farkın hiç de ilginç olmadığını ileri sürmesidir. Bu nedenle, 'fark, herhangi bir öznenin kontrolünün dışın-

---

[12] Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Baltimore, MD 1980, s. x-xi. Ayrıca bkz., Johnson, Joan Scott 'Deconstructing Equality-vs.-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism', Marianne Hirsch ve Evelyn Fox Keller (ed.), *Conflicts in Feminism*, New York 1990, s. 137-8.

da olduğu sürece, işin bir biçimidir' demekte, Johnson'ın gördüğü gibi, herhangi siyasi bir amaç görmüyorum.[13] İster Tanrı emretsin, ister 'üretici güçler kitlesi' diyalektik olarak ortaya çıksın, isterse de fark bizim hepimizin kontrolünün ötesinde işlesin, hiç fark etmez. Bütün mesele, insanları geçmişte davrandıklarından daha farklı davranmaya ikna etmek için ne yapabileceğimizdir. İnsanların kendi tarzlarını değiştirip değiştirmemelerini son kertede neyin belirlediği sorusu, feministlerin güvenle ihmal edebilecekleri metafizik bir konudur.[14]

Özetlemek gerekirse, felsefenin bizim imgelemimizi birazcık özgürleştirmek için yapabileceği şeyler, herkes için siyaseten iyi olacaktır; çünkü şimdinin imgelemi daha özgürleştikçe, geleceğin toplumsal pratikleri geçmişin pratiklerinden daha farklı olacaktır. Nietzsche'nin, Dewey'nin, Derrida'nın ve Davidson'ın nesnelliğe, hakikate ve dile yaklaşımları, tıpkı Marx'ın ve Keynes'in paraya yaklaşımları ile İsa'nın ve Kierkegaard'ın aşka yaklaşımları gibi, bizi bir parça özgürleştirmiştir. Ama felsefe, maalesef Marksist geleneğin bize öğrettiği şeyin tersine, çığır açıcı siyasi faaliyette kullanılacak bir avadanlık değildir. İnsanlar önceden asla söylemedikleri şeyleri söylemeye başlayana ve böylelikle de eskilerinin karşısında yeni pratikleri canlandırmamız mümkün olana kadar, hiçbir şey siyaseten faydalı olmaz. Kuhncu bilim felsefesinin mesajı önemlidir: bir kimsenin daha iyi, daha çarpıcı fizik bilimi elde etmek için uygulayabileceği 'bilimsel yöntem' gibi bir şey olmadığı gibi, bir kimsenin daha iyi, daha çarpıcı siyaset için alıştırma yapabileceği 'eleştiri' diye bir disiplin de yoktur. İdeoloji eleştirisi, ön açıcı olmaktan çok, en iyi ihtimalle, silip süpürücü olabilir. Kehanetin yerine

---

[13] Johnson, *The Critical Difference*, s. xi.

[14] Çağdaş feminizmle 17. yüzyıl Yeni Bilimi arasında kurduğum bu analojinin daha uzun anlatımı için, bkz. 'Feminism and Pragmatism', *Michigan Quarterly Review* 30, 1991, s. 231-58.

geçen bir şey olmaktan çok, ondan beslenen bir şey olabilir. Locke'un (kendisini çöpleri temizleyen 'bir kaldırım emekçisi' olarak tanımlayan Locke'un) Boyle ve Newton'a yaslanması gibi, ideoloji eleştirisi de, olup bitene (örneğin, erkeklerin kadınlara yaptıkları) dair yeni betimlemelerin imgesel üretimine yaslanır. Bir öncü olarak felsefenin ortaya koyduğu tablo biz Derrida'nın hayranlarıyla hiçbir ilgisi olmayan entelektüel çalışmanın söz-merkezci (*logocentric*) kavramsallaştırmasının bir parçasıdır.

Pek çok feministin felsefenin siyasal faydasına ilişkin bu pragmatist görüşe karşı çıkmasının bir nedeni de şudur: Erillik çağdaş toplumda yaptığımız ve söylediğimiz her şeye öylesine nüfuz etmiştir ki, onu ancak *yoğun* bir düşünsel değişim yerinden oynatabilir gibi görükmektedir. Bu nedenle, pek çok feminist, felsefecilerin tanımakta uzmanlaştıkları türden bazı devasa entelektüel kötülükleri (söz-merkezcilik, 'ikicilik', veya 'teknolojik düşünme' gibi) üstlenerek—bu kötülüğü doğası gereği eril ve onunla birlikte duran ya da onunla birlikte batan erilcilik olarak yorumlayarak—talep eder göründükleri görev alanlarını ve radikalliği elde edebileceklerini düşünür. Bu devasa felsefi canavara karşı, yani erilliğe karşı kampanya başlatıp bir ittifak kurulmaksızın, mevcut pratiklerin çeşitliliğinin birtakım biçimlerine mahkûm olmuş görünürler.[15]

[15] Bu suç ortaklığının suçlanmasının iyi bir örneği, Drucilla Cornell'in Catharine MacKinnon'ı eleştirmesidir: *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, New York 1991, 3. Bölüm. Cornell, her ne kadar MacKinnon'ın 'erkek normuna karşı bizi ölçen simetri rüyasını yüzeysel olarak' reddettiğini düşünse de 'kendi kuramsal söyleminin sınırları içerisinde eski rüyayı göremez'; MacKinnon, kadınsılığı, kadınlık gibi, zorunlu olarak inkâr eder, çünkü onu sadece kendi eril perspektifinden 'görebilmektedir' (s. 151). Cornell, MacKinnon'ın uğraşmak istediğinden daha fazla felsefi düşünmenin (özel olarak yapıbozumcu bir türde), erillikle suç ortaklığını önlemek için gerekli olacağını düşünür. Ayrıca Cornell, MacKin-

Bu görüş, bana, göreceli büyüklükleri bütünüyle yanlış anlamak gibi geliyor. Erillik, pragmatistlerin ve yapıbozumcuların mücadele ettiği, küçük ve dar görüşlü canavarlardan çok daha büyük ve vahşi bir canavardır; çünkü erillik, tarihin başından beri en üstte olanların, onları devirme girişimlerine karşı kendilerini savunmalarıdır. Bu türden bir canavar her koşula uyum sağlayabilir ve kanımca söz-merkezcilik karşıtı felsefi bir ortamda da, söz-merkezcilikte olduğu gibi, varlığını koruyabilir. Derrida'nın durmaksızın belirttiği gibi, söz-merkezci gelenek, incelikli yöntemlerle saflık dürtüsüne, yani kadınsı dağınıklığın kirliliğinden kaçma dürtüsüne bağlanmıştır. Bu dürtü, Derrida'nın 'erkeksi eşcinselliğin temel ve esas yüce figürü' ile sembolize edilir.[16] Ancak, saflık dürtüsü ve 'yücelik figürü', her ne

---

non'ı, feminizmin farklı etik duruşunu, iktidar elde etmeye indirgediği için, feminizme ihanet etmekle itham eder. Oysa ben, MacKinnon'a sempati duyuyorum. İktidarı ele geçirmenin nesinin sorunlu olduğunu anlayamıyorum ve yapıbozumcu felsefenin siyasi faydası konusunda Cornell'den daha az umutluyum, (Bu konuda bkz. Thomas McCarthy, 'The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism', *The Philosophical Forum* 21, 1989, s. 146-68. MacKinnon'ın, 'erkeklerin istediğini yaptığı, çünkü iktidarın onlarda olduğu' ve 'eril iktidar biçimlerinde başarılı olmuş kadınların büyük ölçüde erkeklerle aynı yolda oldukları' yolundaki görüşleri için, bkz. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, MA 1987, s. 220.)

[16] Cornell'e, Derrida'nın feminizme en önemli katkısının, 'Derrida'nın temel felsefi problemlerin, cinsiyet farklılığı düşüncesinden ayrılamayacağını açıkça söylemesi' olduğu konusunda katılıyorum (*Beyond Accommodation*, s. 98). Aslında, daha ileri giderek, Derrida'nın felsefeye en orijinal ve en önemli katkısının, Freud'la Heidegger'i kaynaştırarak, 'ontolojik farkı' toplumsal cinsiyet farkı ile bir araya getirmesi olduğunu söyleyebilirim. Bu kaynaştırma, bizim, ilk defa, felsefecilerin saflık sorusu ile kadınların bir tür saf olmaması, tabiyetleri ve 'erkeksi eşcinsellik' arasındaki bağlantıyı görmemizi sağlar (Eve Sedgwick, erkeksi homoseksüellik türüne 'homo-homoseksüellik' der. Bunu, Jean Genet'nin 'başka bir adamı beceren adam iki kat erkektir' ifadesinden türetmiştir). Bu görüşle karşılaştırıldığında (Derrida'nın 'Geschlecht I'da ikna edici bir biçimde ileri sürdüğü gibi), ya-

kadar felsefeciler bir şekilde metafiziğin üstesinden gelmeye (ya da sadece basit bir *Verwindung*) çalışsalar da, daha da yüceleştirilmiş bir biçimde yoluna devam edecek gibi görünmektedir.

Doğruluk, bilgi, nesnellik ve dil üzerine felsefi görüşler kümesi olarak görülen pragmatizm, feminizm ve erillik karşısında tarafsızdır. Dolayısıyla, bu konularda özel olarak feminist doktrinler istendiğinde, pragmatizm onları sağlayamayacaktır. Ancak, felsefeyi, güçlü ve kaçınılmaz bir müttefik olmaktan çok, ortam gerektirdiğinde alınacak ve gerektirmediğinde bırakılacak bir şey olarak gören feministler (MacKinnon gibi), pragmatizmde de, Nietzsche, Foucault ve Derrida'da buldukları aynı söz-merkezcilik karşıtı doktrinleri bulacaklardır. Pragmatistlerin bu doktrinleri sunma yöntemlerinin en önemli üstünlüğü, en derin sırları, yani feministlerin başarılı olmak için bilmeleri gereken sırları, açıklamadıklarını açıkça ortaya koymalarıdır. Bütün sahip olduklarının, duruma özgü, geçici tavsiyeler olduğunu kabul ederler. Bu tavsiye, erillerin mevcut pratikleri kaçınılmaz görünür kılma girişimlerine nasıl bir yanıt verileceğine dairdir. Ne pragmatistler ne de yapıbozumcular, feminizm için, bu pratikleri, olumsal tarihsel olgulardan, yani daha fazla kas kütlesine sahip insanların daha az kasa sahip olanlara çok uzun zamanlar boyunca zorbalık etmesi gerçeğinden, daha derin bir şeyler üzerinde temellendirme girişimlerini boşa çıkarmaktan başka daha fazla yardımda bulunamazlar.

---

pıbozum etiketiyle yeniden üretilen karmakarışıklık bana nisbeten önemsiz görünmektedir.

11
İDEOLOJİ, SİYASET, HEGEMONYA: GRAMSCİ'DEN LACLAU VE MOUFFE'A*

Michèle Barrett

Gramsci, radikal siyasal düşüncede paradoks gibi bir şeydir. Bir yanda, klasik Marksist gelenek içinde kültürel ve ideolojik siyasete en sempatik yaklaşım olarak çalışmasına çok hayranlık duyulur: Örneğin, İtalya, İspanya ve diğer ülkelerde Avrokomünizm stratejisinin benimsenen teorisyeni, İngiltere'de işçi siyasetini yeni ve gerçekçi bir şekilde yeniden düzenlemek isteyen birçok kişinin esini oldu. İdeolojiye yaklaşımı, hegemonya teorisi, entelektüellerin rolüyle ilgili anlatımı, taktiklerin ve iknanın öneminde ısrarı, kültür sorunlarına gösterdiği özenli ilgi ve gündelik kültür siyaseti, hem Marksist-Leninist hem İşçi Partici solun ahlâkçı kurallarından bıkan bir kuşak tarafından coşkuyla karşılandı.

Yine de Gramsci'nin çalışması, ideoloji teorisi alanında teorik bakımdan çözümlenmemiş birçok sorunu ortaya çıkardı — kısmen (olasılıkla Marx gibi) parlak sezgilerinin tek başına ya da birbirleriyle gerilim içinde durmaları nedeniyle. Daha ayrın-

---

* Çeviri: **Ahmet Fethi** (Michèle Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, Doruk Yayınları, Ankara, 2004).

tılı olarak tartışacağım bir örneği ele alırsak, ideolojiye yaklaşımının şimdi ünlenen hegemonya tanımıyla ve hegemonya düşüncesinin kullanımıyla tamı tamına nasıl ilişkilendirildigi açık değildir. Daha da genel olarak, Gramsci'nin düşüncesi, çağdaş sol için hem entelektüel hem kültürel ikonik bir anlam kazandı; fakat uygulanabilir bir siyasal teori olarak Marksizmin hassas kırılma noktasında duran da Gramsci'dir —en azından, Ernesto Laclau'nun ve Chantal Mouffe'un okuduğu Gramsci. Marksist teori ve siyasette merkezi sınıf kavramı statüsünde asılı duran bu son sav, bu bölümün büyük bir kısmını kapsayacaktır. Göreceğimiz gibi, bu tartışmanın çok önemli bir özelliği de tikel ideolojilerin zorunlu olarak farklı toplumsal sınıflarla ilişkili olup olmadığı ya da siyasal ideolojinin "sınıf aidiyetli" doğasıyla ilgili bu yüklemin bir yanılgı olup olmadığı sorunudur.

GRAMSCI'DE İDEOLOJİ VE HEGEMONYA

Kuşkusuz bütün okuyucuların bildiği gibi Gramsci, bize ulaşan yazılarının çoğunu, faşist İtalyan hapishanesinin olağanüstü zor koşullarında yazdı. Sürekli kötüleşen sağlığı da dâhil, yazarken içinde bulunduğu koşulların, elimizdeki metinlerin doğasını etkilediği açıktır ve daha önemli bir nokta da eserlerinin, hapishane sansürüyle bağlantılı olarak birçok strateji ve dolambaçlı yolu birleştirmesidir. Bu çıplak olgular, bu kültürel yazıların göreli olarak parçalı ve "açık" doğasını bir ölçüde açıklar.

İlk önce, Gramsci'nin doğrudan Marksist gelenekteki ideoloji kavramını ele aldığı *Hapishane Defterleri*'nden bir pasaja bakarsak, aşağıdaki belirlemeleri buluruz. Gramsci, ideolojinin Marksist gelenekteki anlamına (hatalı bir şekilde) ilişik hale gelen "olumsuz değer yargısı"na işaret eder; burada, Gramsci'nin, ideoloji konusunda "eleştirel" bir duruştan çok "olumlu" bir duruş benimseyen ilk ve tek kişi olarak saptanması gerektiğine dair Larrain'in belirlemesini dikkate almamız gerekir. Gramsci

—tamı tamına bu sözcüklerle olmasa da— Marksist düşüncedeki zayıf ideoloji anlayışının suçunun, ideolojiyi salt ekonomik temel tarafından belirlenmiş ve bu nedenle "saf görüntü, yararsız, süprüntü vb." olarak görenlere yüklenebileceğini ileri sürer: Bu bakımdan, Korsen'un "vulger Marksizm" eleştirisini savunur. Gramsci, daha sonra, "tarihsel olarak organik ideolojilerden —"zorunlu" olanların— psikolojik bir geçerliliğe sahip olduklarını ve "insanların hareket ettikleri, kendi konumlarının bilincini edindikleri, mücadele ettikleri vb. bir alan yarattıklarını" vurgular: Marksist gelenekte Gramsci'yi bazı bakımlardan eşsiz kılan, "psikolojik geçerlilik"e gösterilen bu dikkattir.

Aynı kısa, fakat oldukça yoğun tezler kümesinde Gramsci, "organik" ideolojilerin, bireysel ideologların polemiklerinden ayırt edilebileceğini ileri sürer ve "tikel bir yapının zorunlu üstyapısı" olarak ideoloji ile bireylerin bu "keyfi gayretkeşlikler"i anlamında ideolojiyi birbirinden ayırt eder. Gramsci, Marx'ın "popüler bir inanç, çoğunlukla maddi bir güçle aynı enerjiye sahiptir" görüşüne işaret eder ve pasajı aşağıdaki ifadeyle bitirir:

> Bu önermelerin çözümlenmesi, sanırım, biçim olmadan maddi güçler tarihsel olarak kavranamayacagı ve maddi güçler olmadan da ideolojiler bireysel kuruntular olacağı için, biçim ve içerik ayrımının salt didaktik bir değeri bulunmasına karşın, kesinlikle maddi güçlerin içerik, ideolojilerin biçim olduğu *tarihsel blok* kavrayışını güçlendirecektir.[1]

Birbiriyle bağlantılı bu tezleri değerlendirmede karşılaşılan bir güçlük de böylesine kısa bir pasajın bile, karmaşık, fakat ayrık kimi konum değişikliklerini içermesidir. Tek başına son cümle/ Gramsci'yi açık bir "tarihsici" saymaya yeterdi; fakat ideolojinin

---

[1] Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 376-377 ed. Quintin Hoare ve Geoffrey Mowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishard, 1976) s. 376-377.

"bir mücadele alanı" olduğuna dair klasik Gramscici görüşün —"anlamlı bütünlükler" gereğince tarihsici düşünce eğilimiyle hiç bağdaşmayan bir görüş— ileri sürüldüğü bir paragrafın sonuna gelindiğinde bu değerlendirmeyi yapmak güçtür. Başka bir sorun da Gramsci'nin bir şeyin "organik ideoloji" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği konusunda çoğunlukla açık olmaması, dolayısıyla kültürel ve entelektüel mücadele değerlendirmelerinin çoğunlukla bir bakıma belirsiz olmasıdır. (Bu bir eleştiri değil; fakat Gramsci'nin çalışmasının farklı yorumlar için bu kadar zengin bir alan olmasında etkisi kuşkusuz vardır). Bu belirsizlikler, oldukça temel sorunları bile kuşatır. Örneğin, Gramsci'nin kültürel ve entelektüel görüngülerle ilgili genel değerlendirmelerinin ideoloji başlığı altında anlatıldığı sanılır; fakat durum tamı tamına ya da zorunlu olarak bu değil. Gramsci'nin "dünyayı anlama"nın farklı düzeylerini —felsefeden folklora— aydınlatıcı sınıflandırmasının ideolojiyi ele alış tarzı olarak düşünülüp düşünülmemesi gerektiği açık değil. *Hapishane Defterleri*'ndeki başka bir ünlü pasajda değişik (azalan) sistematiklik ve iç uyum dereceleriyle dünya kavrayışları olarak felsefe, din, sağduyu ve folkloru birbirinden ayırt eder Gramsci. Felsefe, "kolektif bilinç bir yana, bir bireysel bilinçte bile, birlik ve iç uyuma indirgenemedikleri için" din ve sağduyunun gerektirmediği entelektüel bir düzeni gerektirir. Gramsci şunları söyler:

> Her felsefi akım, geriye bir 'ortak duyu' tortusu bırakır: Bu, onun tarihsel etkinliğinin belgesidir... 'Ortak duyu' felsefenin folklorudur ve her zaman, gerçek anlamıyla folklor ile felsefe, bilim ve iktisat uzmanlıkları arasındaki ara konaktır. Ortak duyu, geleceğin folklorunu yaratır.[2]

Demek ki felsefelerin —uyumlu bir şekilde savunulabilen sistematik düşünce gövdeleri— felsefi eleştiriye tabi dinin üze-

---

[2] A.g.e., s. 325-326.

rinde yerlerini aldığı bir biçimler hiyerarşisiyle karşı karşıyayız. "Ortak duyu" birçok biçim alır, fakat parçalı bir kurallar gövdesidir, "folklor"ü, "katı" popüler formüller olarak tarif eder. Gramsci, birinin sistematik (rasyonel) bir düzlemde savunduğu felsefe ile "ortak duyu" tarafından belirlenen tavrı arasında çelişkiler olabileceğini belirterek, bu düzeyler arasında epeyce çatışma olabileceğini açıklar. Böylece, Gramsci'nin "çelişkili bilinç" nosyonuna ve entelektüel tercih ile "gerçek faaliyet" arasında yaptığı ayrıma ulaşırız.[3] Şimdi İngiltere'de, kültürel yazıların yeni çevirilerinde giderek daha fazla görüldüğü gibi,[4] Gramsci'nin kendisi, mimari, popüler şarkılar, dizi romanlar, polisiye romanlar, opera, gazetecilik gibi birbirinden farklı konulara uzanan bir yelpazede, popüler kültür ve ideolojiye büyük ilgi göstermiştir.

Yine de Gramsci'nin bu çeşitli görüngüleri ne kadar ideoloji olarak düşündüğü bir bakıma belirsiz kalır. Gramsci, bu biçimleri felsefe başlığı altında tartışır; fakat pek çok kişi, bunların ideolojik biçimler olduğunu kabul etme eğilimindedir. Gramsci'nin yaklaşımında ideoloji kavramının daha izlenimsel bir kullanımı, açıklayıcı ağırlığı ideolojinin omuzlarından büyük ölçüde aldığı için, zarara uğramadan gerçekleşebilir. Başka yazarlar da ideoloji kavramıyla alınan teorik yükü taşımak için başka bir kavram kullanırken, bunu yapabilir. Bu nedenle, Gramsci'nin ideolojiyi ele alış tarzının geleneğe nasıl uyduğunu görmek için, onu eş terimiyle —hegemonya— birlikte ele almak zorundayız, İtalyanca *egemonia* sözcüğü, çoğunlukla, Gramsci'nin katkısıyla eşanlamlı görülmüş olmasına karşın, Perry Anderson ve diğerlerinin vurguladığı gibi kökleri Rusya'da devrim öncesi dönemde yürütülen proletaryanın köylülük üzerindeki "hege-

---

[3] A.g.e.

[4] Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishart, 1985).

monya"sıyla (ikna ederek nüfuz etme) ilgili tartışmalara dek uzanır.[5]

"Hegemonya" kavramı, Gramsci'nin siyaset ve ideolojiyle ilgili düşüncesinin örgütleyici odağıdır ve kavramı farklı kullanması, genel olarak Gramscici yaklaşımın alameti farikasıdır. Hegemonya, en iyi, *rızanın örgütlenmesi* olarak anlaşılır — bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edildiği süreçler. Gramsci'ye göre egemen blok, sadece siyasal alanda değil toplumun bütününde etkili olur. Gramsci, "daha düşük" —daha az sistematik— bilinç ve dünyayı kavrama düzeylerini vurgulamış ve özellikle, "popüler" bilgi ve kültürün nasıl egemen blokun projesine kitlelerin katılımını güvenceye alacak şekilde geliştiğiyle ilgilenmiştir.

Bu noktada, ideolojiyle ilgili anlamlı bir yorum farkını belirtmek gerekir. Gramsci'nin hegemonyayı kesinkes, rızanın örgütlenmesinin zora dayanmayan (ideolojik?) yanlarına işaret etmek için mi kullandığı, yoksa rıza sağlamanın zora dayanan ile zora dayanmayan biçimleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için mi kullandığı açık değil. Stuart Hall ve arkadaşları, Gramsci'nin temel sorununun —devlet zora başvurmadan nasıl yönetebilir?— onun sınıf egemenliğinin zora dayanmayan yanlarına dikkat çekmesine neden olan bir sorun olduğunu anımsatırlar. Fakat devlet ile "sivil toplum" *arasındaki ilişkiye* temel ilgisinin nedeninin bu olduğunu da ileri sürerler: Soyut olarak, "üstyapılar"a ya da "kültür"e bağımsız bir ilginin ürünü değil.[6] Perry Anderson, bu sorunla ilgili olarak bir bakıma farklı bir hüküm

---

[5] Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*, 100 (1976-1977).

[6] Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor McLellan, "Politics and Ideology: Gramsci", Centre for Contemporary Cultural Studies içinde, *On Ideology* (Londra, Hutchinson, 1984). Bu açıklamayı, hayranlık uyandırıcı bu denemeye borçluyum.

verir; bazen hegemonya terimini zordan çok rızayı anlatmak amacıyla kullandığı, bazen de ikisinin bir sentezini anlatır göründüğü için Gramsci'nin hegemonyayı kullanışının tutarsız olduğunu belirtir. Anderson'ın açıklaması —devlet gücünün, burjuva hegemonyasının temel payandası olduğu görüşüne dayanan— kısmen zor-bağlantılı savları hapishane sansüründen geçirme güçlüklerinin bir sonucu olarak Gramsci'nin rıza üzerine yoğunlaşmaya "kaydığını" söylemektir.[7]

Bir an için bunu bir tarafa bırakırsak, Gramsci'nin siyasal ve kültürel sosyalizm stratejisiyle ilişki içinde hegemonyaya vurgu yaptığını ve en büyük ilgiyi de bu noktaya gösterdiğini söyleyebiliriz. "Mevzi savaşı" ve "manevra savaşı" kavramları, siper savaşı benzeştirmesiyle, sınıfların daha iyi stratejik noktalara ve "mevzilere" hareketini gerektiren bir strateji kavramlaştırmasının kalbini oluşturur: Dolayısıyla "mevzi savaşı", siyasal hegemonya kazanma, rıza alma muharebesidir, insanların sadece geçici itaatlerini ya da oy desteklerini değil, "kalplerini ve zihinlerini" kazanma mücadelesidir. "Manevra savaşı" ise sonraki evredir: Devlet iktidarını ele geçirmedir; fakat bu, (Leninist siyasal düşünce geleneğine tam karşıt olarak) hegemonyanın zaten sağlanmış olduğu bir ortam olmazsa gerçekleşemez.

Bu sosyalist strateji modeli, entelektüellerin siyasal işlevi teorisini de içeriyordu. Gramsci, bunları tikel sınıfların ifadeleri olarak ya da özgül ve toplumsal bakımdan tanımlanmış rollere kilitli görmüyordu; entelektüelleri, sınıf çatışmasının ideolojik düzeyde "yürütüldüğü" alanda önemli aktörler olarak görüyordu. Özellikle hegemonik süreci —yani soldan— "geleneksel" entelektüelleri egemen bloktaki temellerinden koparmayı ve işçi sınıfının "organik" entelektüelleri dediği entelektüelleri geliştirmeyi gerektiren bir süreç olarak görüyordu.

---

[7] Anderson, "Antimonies" s. 49.

Gramsci'nin bu süreçlerle ilgili görüşü, daha önce tartışılan değişik popüler ve sistematik bilgi biçimleri olarak yorumlanan bir ideoloji teorisini, daha geniş hegemonya kavramı gereğince teorileştirdiği daha genel bir siyasal ve kültürel projeye emdiren bir görüştür. Devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiye ilgisi, onu, doğrudan doğruya ideolojinin toplumsal bakımdan "yapıştırıcı" işlevleri ve şiddet dışı bir düzeyde rıza sağlama biçimleri üzerinde çalışmaya götürür.

Ne var ki bunu söylemişken, daha önceki bölümlerde tartışılan ideolojiyle ilgili kimi "klasik anlaşmazlıklara Gramsci'nin hangi çözümleri önerdiğini değerlendirmek yararlı olur. Bunlardan ikisi hemen halledilebilir ve iki örnekte de Jorge Larrain'in Gramsci yorumu bana yararlı görünüyor: Bölüm 2'de, Larrain'in Marksist gelenekte "olumlu" ideoloji kavrayışının en yüksek ifadesi olarak gördüğü Gramsci'yi, Bölüm 3'te, bilim ya da bilgi ile ideoloji arasındaki ilişkiye Gramsci'nin yapıcı "iki yönlü" yaklaşımını ele aldık.[8] Önceden ele alınacak üçüncü konu determinizm konusudur ve burada Gramsci, determinist olmayan bir ideoloji teorisinin *par excelence* savunucusu olarak layık olduğu yere gelmiştir. 1979'da, daha sonra eserini eleştireceği bir düşünür hakkında yazan Chantal Mouffe, "Gramsci'nin hegemonya kavrayışında, kökten anti-ekonomist bir ideolojik sorunsalın, pratik olarak etkili" olduğunu duyurdu.[9]

Stuart Hall'un "temel ve üstyapı" üzerine makalesi, Marksist ideoloji teorisindeki determinizm tartışmasının koşullarını kesin bir şekilde saptadı. Hall, Gramsci'yi "indirgemeci bir üstyapı anlatımına karşı polemiğe" giren düşünür olarak okur ve Gramsci'nin, kapitalizmin nasıl salt bir üretim sistemi olmayıp bütünsel bir toplumsal yaşam biçimi olduğunu bize gösterdiği-

---

[8] Larrain, *Marxism and Ideology*, Bölüm 2.

[9] C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory* (Londra, Routledge, 1979), s. 178.

ni ileri sürer. Hall'ün Gramsci okumasında üstyapılar, kültür ve sivil toplumu sermayenin gereksinmelerine giderek daha fazla uygun hale getirdiği için yaşamsaldır. Aile, hukuk, eğitim, kültürel kurumlar, kilise ve siyasal partiler gibi çeşitli sivil toplum kurumlarıyla etkili olup yeni birey ve uygarlık tipleri yaratarak kapitalizmin egemenlik alanını *genişletirler*. Bu, yalnızca bir ekonomik çıkar meselesi değildir; zira, Gramsci ekonomik indirgemeciliğe karşı çıkar ve hegemonyayı, siyasal, kültürel ve toplumsal otorite olarak kavramlaştırır. Yine de Stuart Hall, Gramsci'nin "üstyapılar, bütün bunları sermaye için *yapar*" sonucuna vardığını savunur.[10]

Ne var ki klasik Marksist gelenekte hiçbir *zaman* bütünüyle eklemlenmemiş, fakat Gramsci'nin kimi düşüncelerinin çarpıcı sonuçlarıyla son zamanlarda etkilediği bir konu var: Bu, ideolojilerin "sınıf aidiyeti" olarak betimlenmesi gerekip gerekmediği sorunudur. Göreceğimiz gibi, bu konunun araştırılması, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un artık aşılmış olduğunu ileri sürdükleri Marksizme önemli bir meydan okumaya neden oldu. İdeoloji teoriniz ne olursa olsun, özsel ve formatif bir kapitalizm çözümlemesi kategorisi olarak toplumsal sınıf etrafında örgütleneceği hesaba katıldığı için, Marksist gelenekte hiçbir zaman gündeme getirilmemiş bir konudur. Dolayısıyla, ideolojileri tikel toplumsal sınıfların bilinç ifadeleri olarak görmenizin ya da ideolojiyi sınıf çıkarına hizmet eden mistifikasyon olarak görmenizin gerçekte önemi olmaz. Her iki durumda da ve diğer tanımlarda da bir kapitalizm çözümlemesinde ideolojinin rolü ve işlevinin toplumsal sınıf gereğince anlamlandırılması belitsel olur. Diğer belirgin toplumsal bölümlenmelerden kaynaklanan rakip teorik ve siyasal iddialara gönderme yaparak sınıfsal çözümlemenin statüsünü sorgulamakta olan feministleri ve diğer-

---

[10] Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' metaphor", s. 65-66.

lerini açıkça ilgilendiren sonuçlarıyla çok temel düzeyde bir sorun haline getirilen tam da budur.

SINIFSAL VE SINIFSAL OLMAYAN SİYASAL İDEOLOJİLER

Ernesto Laclau'nun *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) (Marksist Teoride Siyaset ve İdeoloji) adlı kitabının formülasyonlarına bakarak başlayalım ve başlamadan, bu kitapta ileri sürülen savın, Laclau'nun daha sonraki eserlerindeki, özelikle Chantal Mouffe'yla birlikte yazdığı *Hegemony and Socialist Strategy*'deki (1985) (Hegemonya ve Sosyalist Strateji) savlardan daha fazla pek çok Marksistten kabul gördüğünü de belirtelim.[11] Laclau'nun ilk metni, Marksist siyasal teorideki "indirgemecilik" sorunuyla ilgiliydi ve özellikle, siyasal ideolojiyi neredeyse tanımı gereği salt sınıf ideolojisi olarak görenleri eleştiriyordu.

Felsefi konuşursak, "indirgemek", A terimi biçiminde ortaya çıkan bir görüngüyü başka bir şeyi —B terimini— akla getirerek (ya da o şeye indirgeyerek) açıklamaktır. Marksizmde indirgemecilik sorunu akut bir sorun olmuştur; zira, klasik açıklama stratejisi şöyledir: Tikel bir görüngüye (çoğunlukla, işçi sınıfının tutuculuğu, ırkçılık gibi dehşetli bir görüngü), *gerçekte*, daha önde gelen sınıf ve sınıf çatışması neden olur ya da onun fonksiyonudur. Bu düşünce stilinde Marksizm yalnız değil: Örneğin psikanalizin, çok daha belirgin bir açıklayıcı indirgemecilik eğilimi vardır. Fakat Marksist teoride sorun, özellikle toplumsal eşitsizliğin kaynağını düşünürken rakip açıklayıcı faktörler olarak cinsiyet ve ırk sorununa tepki olarak, son yıllarda çok tartı-

---

[11] Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: New Left Books, 1977.

şılan bir konu olmuştur.[12] Her neyse, Laclau, siyasal ideolojinin toplumsal sınıf çıkarlarının sonuçlarıyla açıklandığı ya da buna indirgendiği bir çözümlemeye uymayan yanlarını Marksistlerin nasıl ihmal ettikleriyle ilgileniyordu.

Bu tartışmadaki anahtar figür, Marksist teoride "siyasalın özgüllüğü"nü belirleme çabasıyla genel olarak Laclau'nun beğenisini kazanan Nicos Poulantzas'tı. Geriye dönerek, toplumsal oluşumda göreli özerk bir öğe olarak siyasal "düzlemi" kurma projesinin eş bir modeli olarak Bölüm I'de tartışılan Stuart Hall'ün Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'ni okumasına gönderme yapabiliriz. Ne var ki Laclau'ya göre Poulantzas'ın yaptığı muazzam katkıyı, "çözümlemesinin tamamına egemen olan genel varsayım" zayıflattı: "Her çelişkiyi bir sınıf çelişkisine indirgeme ve her ideolojik öğeye bir sınıf aidiyeti verme".[13]

Laclau ise farklı ve bütünüyle orijinal bir yaklaşım önerdi. Althusser'in ideolojik öznelerin oluşturulduğu adlandırma (seslenme) süreci teorisinin siyasal ideolojinin çözümlenmesine de uygulanabileceğini ileri sürdü. Bu, sınıfsal olmayan ideolojik öğelerin, örneğin popüler-demokratik temaların faşist ideolojik konfigürasyonlara entegre edilmesinde etkili olduklarını ve bu süreçlerin, tarihsel olarak ya sınıftan bağımsız ya da sınıfa eklemlenmiş olabileceklerini, fakat hiçbir koşulda sınıf ideolojile-

---

[12] Kadınların ezilmesiyle ilgili Marksist "açıklamalardaki" başlıca sorun olarak indirgemecilik değerlendirmesi için bkz. Michele Barret, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter* (Londra, Verso, 1988), s. 23 vd. Daha yakın zamanların bir eğilimi, klasik Marksizme özgü önceden verili çıkarlar üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçerek indirgemecilik sorununu ortadan kaldırmaktadır; örneğin bkz. Barry Hindess, "The Problem of Reductionism" *Politics and Class Analysis* (Londra, Basil Blackwell, 1987) ve Les Johnstone, "Class and Political Ideology: A Non-reductionist Solution, "*Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism* (Londra, Allen and Unwin, 1986).

[13] Laclau, *Politics and Ideology*, s. 113.

rine *indirgenemez* olduklarını *görmemize* olanak sağladı. Faşist ideolojinin, kendisinin betimlediği tikel tarihsel kertelerde, (Marksist siyasal çözümlemede genel kabul gördüğü gibi) aşırı tutucu grupların doğal siyasal söyleminden çok "popüler-demokratik" öğelerin siyasal söyleme eklemlenmesi olarak anlaşılabileceğini öne sürdü. "Popüler-demokratik" ifadesiyle Laclau, ideolojinin kendi öznelerini "işçi sınıfı"ndan çok "halk" olarak ele aldığını, dolayısıyla oluşturduğunu anlatmak ister. Laclau, haklı olarak, faşizmi yeniden düşünmesinin "popüler adlandırmaların sınıfsal olmayan niteliğinin kusursuz bir tanıtlamasını" verdiğini iddia etti.[14]

İlginçtir, o sırada Laclau, *Politics and ideology in Marxist Theory*'de, Marksizmin kabul edilen bilgeliğinden köklü bir şekilde kopmamak için epey çaba harcadı. Bir noktada açıkça, "tarihsel süreçlerin nihai belirlenmesinde üretim ilişkilerinin önceliğini kuşkulu hale getirmek niyetinde değiliz"[15] amentüsünü tekrarlar (şimdi bütünüyle reddettiği bir formülasyondur bu). Daha da ilginci, böylesine aydınlatıcı bir şekilde açıkladığı sınıfsal olmayan ideolojik öğeler ile geleneksel sınıf mücadelesi zemini arasındaki ilişkiyi ifade etmek için ulaştığı formülasyondurdur bu. O dönemde Marksizmin teorik kapanma mantığından henüz kurtulmadığını gösteren bir pasajda, yönünü tersten bir indirgemecilik biçimine çevirir:

> *Popüler demokratik çağırma, sadece hiçbir kesin sınıfsal içeriğe sahip olmamakla kalmaz; o, par exellence ideolojik sınıf mücadelesi alanıdır da.* Her sınıf, aynı zamanda hem sınıf hem halk olarak ideolojik düzlemde mücadele eder ya da daha doğrusu, kendi sınıfsal amaçlarını popüler amaçların tamamlanması gibi sunarak kendi ideolojik söylemine tutarlılık kazandırmaya çalışır.[16]

---

[14] A.g.e., s. 142.

[15] A.g.e., s. 135.

[16] A.g.e., s. 108-109.

Bu pasaj, Laclau bir eliyle bize verdiğini diğer eliyle geri aldığı için ilginçtir: O kadar güzel açıkladığı siyasal ideolojinin sınıfsal olmayan öğelerinin tam bağımsızlığının tadını çıkarmamıza izin vermek yerine, gizli de olsa "sınıfsal amaçlar"ı popüler-demokratik görüntüler gündemine yönelik bir çaba olarak görmemizi ister. Laclau'nun sonraki çalışmasını tartışırken bu ikirciklilikler tekrar döneceğiz.

Bu arada, Laclau'nun kitabının —oldukça tartışmalı da olsa— siyasal ideoloji alanındaki çalışmayı müthiş etkilediği vurgulanmalıdır. Colin Mercer'in İtalyan faşizmi üzerine incelemesi, bunun bir örneğidir. Mercer, diğerlerinin yanı sıra Maria *Macciocchi'nin gün ışığına çıkardığı* Mussolini'nin operavari olaylarıyla ilgili büyüleyici malzemeyi değerlendirir: Kadınlar, evliliklerini simgeleyen demir bantlar karşılığında altın evlilik yüzüklerini çıkarıp *Il Duce*'ye verirler. Bu olayları popüler-demokratik söylemlerin faşist siyasal ideolojide serbest dolaşımına olanak tanıyan stratejiler olarak gören Mercer, bunları ve diğer birçok olayı toplumsal alanın "cinsiyetleştirilmesi" ve siyasetin "estetikleştirilmesi" olarak teorileştirir. Bunu, "bu tür rejimlerde, halk ve kültür alanlarının stratejik önemde temel alanlar olduğuna ve önceden hazırlandığına dair Gramsci'nin iddiasına bir kanıt" olarak görür ve Gramsci'nin bu koşullarda "siyasal *sorunlar kültürel sorunlar* kılığına bürünür" şeklindeki sözlerini aktararak bitirir.[17]

Siyasal ideoloji ve "sınıf aidiyeti" konusunun peşini bırakmayan belalı sorunu hiçbir şey daha açık hale getiremezdi. Mercer'in anti-indirgemeci okulun sevgilisi Gramsci'den yaptığı aktarma, ideoloji, kültür ve popülizmi kesinlikle ciddiye alan fakat eninde sonunda "siyasal" siyasetin bir örtüsü olarak gören

---

[17] Colin Mercer, "Fascist Ideology," James Donald ve Stuart Hall (ed.). *Politics and Ideology* (Milton Keynes, Open University Press, 1985), s. 237 içinde.

bir Gramsci'yi karşımıza çıkarır, Gramsci'nin yorumlanması konusunda süren anlaşmazlıkların büyük bölümünün temeli buradadır.

Stuart Hall'un bir siyasal ideoloji olarak "Thatcherizm" üzerine çalışması, Laclau'nun öngörülerini çağdaş İngiliz siyasetinin Gramscici yorumu bağlamında kullanma girişimlerinden biridir.[18] Yurtseverlik —Falkland Savaşı çıktığında daha önce olmayan muhafazakâr bir parti-siyasal özdeşleşmesi olarak Bayan Thatcher'in kesin bir şekilde "yakaladığı"— temasını değerlendirmek, bu stil düşünmeye en kolay ulaşma yollarından biri olabilir. "Yurtsever sosyalizm" düşüncesinin İngiltere'de bir bakıma alışılmamış olması ölçüsünde, bu temanın başarısı çarpıcı oldu. Hükümet ile ulus özdeşleşmesi üzerinde ısrarı o kadar çok duyduk ki Margaret Drabble'ın son zamanlarda belirtiği gibi, eski parlamenter ifade "Majestelerinin Sadık Muhalefeti"yle karşılaşınca gerçekten şaşırıyoruz.

Stuart Hall, "Thatcherizm"i "organik Toryizm temalarını — ulus, aile, görev, otorite, standartlar, gelenekçilik— saldırgan yeni bir neo-liberalizm temalarıyla —özçıkar, rekabetçi bireycilik, anti-devletçilik— birleştiren" bir siyasal ideoloji olarak çözümledi.[19] Bu alanda peş peşe yazdığı yazılarında Hall, başlangıçta Thatcher hükümetinin seçilmesinden önce geliştirilen bu savları ayrıntılandırdı ve İngiliz siyasetindeki "savaş sonrası konsensüs"un çöküşünün sol için doğurduğu sonuçlarıyla ilişkilendirdi. İlk çözümlemelerinde Hall, Thatcherizmin, kendi gerçek çıkarlarını temsil etmeyen siyasal sağa kayan kitlelerin bir yargı hatası olarak nasıl görülemeyeceğini, insanların yaşa-

---

[18] Bkz. Stuart Mall ve Martin Jacques (ed.), *The Politics of Thatcherism* (Londra, Lawrence and Wishart, 1983) ve özellikle Hall'ün 1979 tarihli denemesi "The Great Moving Right Show", *The Hard Road to Renewal* içinde (Londra, Verso, 1988).

[19] Hall, "Great Moving", s. 29.

mındaki gerçek koşulları, deneyimleri ve çelişkileri dile getiren ve bunları yeni terimlerle ifade eden ideolojik gelişmeler gereğince görülmesi gerektiğini açıklamak üzerinde yoğunlaştı. "Otoriteryan popülizm" terimi, bu düşünceleri açıklamak için geliştirildi.

Projesi, basitçe kimi ekonomik politikaları dayatmaktan çok toplumsal yaşamın bütün dokusunu yeniden yapılandırmak, bütün öznellik ve siyasal kimlik oluşumunu değiştirmek olduğu için Thatcherizm, niyet itibariyle "hegemonik'ti (bunda başarılı olmasa da). Stuart Hall, bu siyasal niyeti Gramscici tarzda özetledi:

> Thatchercı siyaset, kavrayışı ve projesiyle 'hegemonik'tir: *Amaç,* sadece ekonomik cephede değil, aynı anda birçok cephede mücadele etmektir ve bu, bir toplumsal oluşuma gerçekten hâkim olup onu yeniden yapılandırmak için siyasal, moral ve entelektüel liderliğin ekonomik hâkimiyetle birleştirilmesi gerektiği bilgisine dayanır. Thatchercılar, devlette olduğu kadar sivil toplumda da 'kazanma'ları gerektiğini biliyorlar.[20]

Stuart Hall, Thatchercı temaların, hem "organik Tory" hem saldırgan neo-liberal ideolojik damarların toplumsal cinsiyet, aile ve cinsellikle ilgili siyasal inşalara ve de ırkçılık ile etnisite siyaseti bakımından dönüştürülmesine epeyce ilgi göstermiş olduğu için anılmaya değerdir. Bu nedenle, çözümlemesi çoğunlukla sol okur kitlesine (özellikle, bir gün uyanıp her şeyin kötü bir rüya olduğunu ve işçi sınıfının kendine geldiğini göreceğini umanlara) yöneltilmişse de —böyle olduğuna inanıyorum— içsel olarak farklılaşmış ve cinsiyetlere ve ırklara bölünmüş bir grup olarak "sol"a seslenmiştir. Stuart Hall'ün Thatcherizm yorumunun soldan bu kadar çok eleştiriye vesile olması, bana göre, ideoloji teorisinin taşıdığı siyasal ağırlığın göstergesidir.

---

[20] Hall, "Authoritarian Populism: A Reply", *New Left Review,* 151 (1985), s. 119.

Hall'ün çalışmasını uzun bir eleştirel değerlendirmeye tabi tutan Bob Jessop ve arkadaşları, Hall'un temel hatalarından birinin, ideolojik süreçler üzerinde yoğunlaşmasıyla ve medya gibi aleni ideolojik kurumları çözümlemesiyle "ideolojicilik", ya da Thatcherizmin "yapısal dayanakları"nı ihmal etme eğilimi olduğunu ileri sürdüler.[21] Bu, klasik idealizm suçlamasıdır ve göreceğimiz gibi, ideolojiyle ilgili çağdaş tartışmalarda epeyce su yüzüne çıkar. Hall'ün taktik olarak Thatcherizmin önemli ve özgül ideolojik yanlarına dikkat çektiği için ideolojicilikle suçlanmayı "üzücü" bulduğunu belirttiği yanıtı, yerinde bir yanıttır.[22] Başka yerde öne sürdüğüm gibi, klasik Marksistlere göre *herhangi bir* ideoloji değerlendirmesi, pratikte, hemen hemen her zaman gereğinden fazla ciddidir.

Post-Marksizm

Bir siyasal ideolojinin bütün öğelerinin sınıf-bağlantılı görülüp görülmeyeceğiyle ilgili tartışmalardan bu altbaşlığın tarif ettiği konuma giden yol uzun görünebilir. Yine de bu, Ernesto Laclau'nun vardığı son noktadır ve Marksizm içinde ileri sürülen eleştirel savların, sistematik bir teori olarak Marksizmin geçerliliğine meydan okuyacak şekilde kimi önemli "post-yapısalcı" düşüncelerle çakıştığı çok ilginç bir noktayı belirtir. Bana öyle geliyor ki post-yapısalcılığın felsefi projesi, tüm katılanları kazanmasa da, önemli bir dönüşüme uğramak üzere olan Marksist kesinliklerin yeniden düşünülmesine neden olduğu için burada bir "paradigma değişikliğinden söz edebiliriz —böylesi ifadeler çoğunlukla gevşek bir şekilde kullanılsa da. Tam da Marksizmde ideoloji teorilerinin taşıdığı epistemolojik ve siya-

---

[21] Bob Jessop vd. 1., "Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism" *New Left Review*, 147 (1984).

[22] Hall, "Authoritarian Populism," s. 120.

sal ağırlık nedeniyle, burada "ideoloji" anahtar öğedir, aslında *bana göre tartışmaların merkezi odağıdır.*

Böyle bir değişikliği değerlendirirken, Laclau'nun, Althusser'i izleyerek teorik sorunların, dar anlamda, asla "çözülmedikleri"ni, "aşıldıkları"nı ileri sürdüğü ilk kitabında belirttiği bir kehanetten söz etmek gerekir. Çözülmezler, çünkü mevcut teorinin koşulları içinde çözülebilseler, genel olarak "teorik" sorun olmaz, daha çok teorik çerçeveyi o tikel duruma uygulamanın empirik ya da lokal güçlükleri olur. Tanım gereği, diyor Laclau, sahici bir teorik-sorun "(yani, teorinin mantıksal yapısında bir tutarsızlığı gerektiren sorun)" varsa, o zaman tek çıkar yol, sorunun "teorinin postulatları sistemi içinde çözülemeyeceğini" kabul etmektir ve bu da teorik sistemin iç çelişkiye ya da çatışmaya düşeceği anlamına gelir. Bundan hareketle Laclau, "Tek çıkar yol, teorinin dayandığı aksiyomlar sistemini yadsımaktır: Yani bir teorik sistemden diğerine geçmektir," diye öne sürer. Ve doğru bir şekilde belirttiği gibi, kaynak sorun, eskisi gereğince "çözülmek"ten çok yeni sistemde "çözünür."[23]

Eger, Marksizmin artık geçerli olmayan birçok genel teoriden biri olduğunu reddediyorsanız, Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy*'sini okumanızda fazla yarar yok: Girişte kategorik olarak "Tıpkı normatif epistemolojiler çağı sona erdiği gibi, evrensel söylemler çağı da sona ermiştir" diye belirtirler. Laclau ve Mouffe'un Marksizme yönelttiği savlar, postyapısalcı düşüncenin merkezi temalarıdır ve bu daha genel teorik perspektifin bir parçasını oluştururlar.

Bazı savları özel olarak Derrida (özellikle) ya da Lacan'ın savlarına borçludur. Laclau ve Mouffe, Marksizm ve siyasal teori alanında, başkalarının başka yerlerde geliştirdiği —örneğin, edebi eleştiri, psikanaliz ya da iktisatla ilgili— savları tamamla-

---

[23] Laclau, *Politics and İdeology*. s. 60-61.

yan, fakat onlardan farklı olan kendi tezlerini inşa ettiler. Laclau ve Mouffe'un sunduğu Marksizmin teorik eleştirisinin derinliğini belirlemek önemlidir. Marksizm *gibi teorilerin* genel gerekçelerle geçerli olmadıklarına inanıyorlar ve bana göre, onları bazılarının yaptığı gibi, kişisel olarak sapkın, eski ya da anti-Marksist diye suçlayarak onların savlarına yanıt vermek Marksistlere yakışmaz.[24]

Laclau ve Mouffe'a göre, Marksizm siyasal bir "imgesel" üzerine kurulmuştur: Toplumsal sınıfların çıkarlarının önceden verili olduğu varsayımına, işçi sınıfının hem ontolojik hem siyasal olarak "merkeziliği"yle ayrıcalıklı olduğu belitine ve bir devrim yeni ve homojen bir düzen kurduktan sonra siyasetin lüzumsuz olacağı yanılsamasına dayanan bir sosyalizm kavrayışıdır. Dağılmasının son evresinden önceki bu "Jakoben imgesel"i betimleyen bir cümlede Laclau ve Mouffe, post-yapısalcı düşüncenin kimi merkezi temalarını yoğunlaştırırlar.

> "Evrensel" özne-insanlarla dolu ve kavramsal olarak tarih etrafında tekil inşa edilen bu imgesel, 'toplum'u, belli sınıfsal konumlar temelinde düşünsel olarak vakıf olunabilir ve siyasal bir kahramanın kurucu bir hareketiyle rasyonel, saydam bir düzen olarak yeniden oluşturulabilir bir yapı olarak postüle etmiştir.[25]

Burada, toplumsal ve siyasal teori epistemolojisinden post-yapısalcı "kuruculuk" eleştirisine yöneltilen taşlamaları, (kartezyen) birleşik özne modelinin eleştirisini, monolitik ve tek çizgide ilerleyen bir süreç olarak tarih eleştirisini, efendiliğe yapılan göndermeyle fallokrasiye savrulan yumruğu vb. belirtmek gerekir. "Tasavvur" teriminin (bir sıfat olarak "hayali"nin günlük kullanımına karşıt olarak) Lacancı ve bazı okuyuculara özel

---

[24] Örneğin bkz. Ellen Meiksins Wood, *The Retreat From Class A New "True" Socialism* (Londra, Verso, 1986); Normal Geras, "Post-Marxism?" *New Left Review*, 163 (1987).

[25] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 2.

tınıları anımsatacak bir kavram olduğunu da belirtmek gerekir.[26]

Laclau ve Mouffe, Marksizmi ortadan kaldırmadıkları (elbette, iyi Derridacılar için olanaksız bir proje), aksine bir anlamda Marksizmle çalıştıkları konusunda ısrar ederler: *Post-Marksist* oldukları kadar *Marksist* de oldukları konusunda. Göreceğimiz gibi bu, bazı eleştirmenlerin bizzat Laclau ve Mouffe'un da Marksizmle uzun yürüyüşlerinde edindikleri bütünleştirici ve özcü düşüncenin kalıntılarından gerçekte kurtulmadıklarını söylemeye yöneltti. (Şu sorulabilir: Eğer, bir gökkuşağı koalisyonu teorisine varmak istiyorsanız, başlangıç yeri olarak neden Kautsky'yi almıyorsunuz?)

Hegemony and Socialist Strategy'nin tözsel savları, Laclau ve Mouffe'un Gramsci okumasına dayanır ve burada, kendilerinin de söylediği gibi "Her şey ideolojinin nasıl kavrandığına bağlıdır."[27] Gramsci'nin ideoloji ve hegemonya teorisiyle ilgili anlatımları, başlangıçta rastgele, olumlu (*kendileri "maddi" diyor*) bir bakış açısı lehine eleştirel ideoloji kavrayışından kopmasını ve ideolojiyle ilgili determinist temel/üstyapı modelinin reddini vurgular. Gramsci'ye göre "bir hegemonik sınıfın eklemlediği ideolojik öğelerin zorunlu bir sınıf aidiyeti bulunmadığı" konusunda da ısrarlıdırlar.[28]

Marksizm ve teorik sorunsalın asli sınırları içinde ulaşılabilecek en ileri noktayı temsil ettiği için Gramsci, Laclau ve Mouffe için eksen figürdür. Zira, kendilerinin Gramsci okumasında işçi sınıfına "eklemleyici" rolü bile, ekonomik konumu temelin-

---

[26] "Jacques Lacan'ın bu terime verdiği (ve genelde tözsel olarak kullandığı) anlamda; psikanalitik alanın üç özsel düzeninden biri, yani Gerçek, Simgesel ve İmgesel..." Kavramın daha fazla açıklanması için bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis* (Londra, Hogarth Press, 1973), s. 210.

[27] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 67.

[28] A.g.e.

de verilir ve bu nedenle, tercihten çok zorunlu bir olumsal niteliği vardır. Dolayısıyla, Gramsci'nin görüşü, son çözümlemede "özcü" bir görüştür, işçi sınıfının ayrıcalıklı konumu bakımından ve "özcülüğün son istihkâm taburu ekonomi" bakımından özcüdür.

Kendilerinin vardığı ve "Sonuçları Karşılamak" cici başlığı altında topladıkları sonuçlar ise, ekonominin kendi kendini düzenleyen ve iç yasalarına tabi olduğunu yadsımak, toplumsal aracıların eninde sonunda sınıfsal bir çekirdekle oluşturulduğunu yadsımak ve sınıfsal konumun zorunlu olarak "çıkarlara bağlı olduğunu yadsımaktır. Yeni teorinin önermeleri, en basit biçimiyle ikiye indirgenebilir. (1) "Toplumsalın Olumluluğunun Ötesi" başlıklı bölümde açıkladıktan "toplumun olanaksızlığı" üzerine genel bir felsefi konum ve (2) sınıfsal özcülügün "yeni toplumsal hareketlerin" —feminizm, ırkçılık karşıtlığı, lezbiyen ve gay hakları, ekoloji, barış vb.— çoğulcu taleplerine yol açtığı bir çağda radikal demokratik siyasette aracılık konusunun teorileştirilmesi.

Toplumun Olanaksızlığı

"Toplumun Olanaksızlığı", Ernesto Laclau'nun 1983'te yayımlanan ve bu konuda daha ayrıntılı savın *Hegemony and Socialist Strategy*'de çıkacağını haber veren bir makalesinin başlığıdır.[29] Laclau ve Mouffe, burada Derridacı bir belirleme yaparlar: Toplum diye bir "şey" olmamakla birlikte —kendilerinin de belirttiği gibi, Derrida'nın ünlü *Il n'y a pas de hors-texte*'sini (metin dışında hiçbir şey yoktur) çağrıştırıyor— "'Toplum' geçerli bir söylem nesnesi değildir."[30]

---

[29] Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt 7, no. 1 ve 2 (1983).

[30] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev: G. C. Spivak, (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974), s. 158.

Bununla ne demek istiyorlar? Bu, savlarında belirleyici bir adımdır ve pasajı daha geniş aktarmak yararlı olabilir; zira, birçok önemli taşlamayı ve bazı karakteristik "hareketleri" içeriyor. Şunları yazıyorlar: "Her bütünlüğün eksikli olma niteliği bizi, dikişli ve kendinden tanımlı bir bütünlük olarak *'toplum'* öncülünden bir çözümleme alanı olarak vazgeçmeye götürür. Toplum geçerli bir söylem nesnesi değildir. Farklılıklar alanı bütününü sabitleyen —dolayısıyla oluşturan— bir tek temel ilke yoktur."[31] Bundan çıkarılacak ilk ve en açık nokta, bir bütünlük olarak toplum modelinin reddidir. Doğrudur; Marksistler, toplumları ne ölçüde kaynaşık bütünlükler olarak gördükleri konusunda ayrılmış, fakat en azından sınırları belli bir kendilik olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Ne var ki son yıllarda bu toplumsal bütünlük nosyonu, yeni bir incelemeye ve düşünmeye konu oldu. Sosyolojide de daha mikro-sosyolojik ve görüngübilimsel yaklaşımların yükselmesiyle birlikte, bütünlük karşıtı diyebileceğimiz modellere doğru bir çekme söz konusu oldu. Bunun başka bir yanı da fiilen tek tek ulus-devletlere dayalı toplumsal kendilik modellerinin yeniden değerlendirilmesi olurdu: Sanki, giderek küreselleşen bir toplumsal ortamda, "İngiltere sosyolojisi" ya da "Hindistan sosyolojisi" gerçekleşebilir bir projeymiş gibi. Anthony Giddens, kimi "toplum" kavrayışlarının temelindeki naif varsayımların özlü bir eleştirisini verdi ve gerçekten de son zamanlarda sosyologlar, "Küresel Düşün, Yerel Hareket Et" sloganının disiplin için bazı eski modellerden daha iyi bir model olduğunu savunur oldular.[32]

Paul Hirst'in toplumsal topografyaya dayalı bütün determinist bagajı ve saçma imgeleriyle birlikte "göreli özerklik" çerçevesini tereddütsüz reddini değerlendirdiğim daha önceki bir

---

[31] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111.

[32] John Urry, Surrey Üniversitesi'nde verilen yayımlanmamış konferans, 1990.

bölümde (Bölüm 3'ün sonu), toplumun "bütünlük" modellerine genel eleştirilerle karşılaşıldı. Hirst, sonunda olağanüstü açık bir yolla, kendi konumu ile bütünlük modeli arasındaki farklılıkları şöyle saptadı: "O (Althusser), toplumsal ilişkileri *bütünlükler* olarak, bir tek belirleyici ilke tarafından yönetilen bir bütün olarak kavrar. Bu bütün, kendisiyle tutarlı olmalı ve kendi sınırları içindeki bütün aracıları ve ilişkileri kendi etkisine tabi kılmalıdır. Diğer yanda ben, toplumsal ilişkileri, herhangi bir tek nedensel ilkeye ya da tutarlılık mantığına yanıt vermeyen, biçim olarak farklı olabilen ve olan, birbirleri için asla özsel olmayan aracılar, pratikler, örgütlenme biçimleri ve kurumlar toplamı olarak değerlendiriyorum".[33] Burada Hirst, bir bütün olarak savlarının temel giriş noktası olan iki konuda Laclau ve Mouffe ile hemfikirdir: Birincisi, "toplum'un (içlerinden biri ara sıra kolaylık olsun diye sözcüğü kullanmaya istekli olduğu sürece) bütünlüklerden çok toplamlar gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda ve ikincisi, bu toplamların çeşitli öğeleri arasındaki ilişkilerin, nedensellik mantığından ve determinizmden çok olumsallık gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda.

Laclau ve Mouffe, toplumsal "bütünlük" düşüncesinin bir eleştirisiyle yetinmez, toplumun "olanaksızlığı"yla ilgili daha temel bir savlar kümesine (sosyolojik olmaktan çok felsefi) dalarlar. Bu savlara geçmeden, toplumsal ilişkilerin çözümlenmesi için önerdikleri birbiriyle bağlantılı kavramlar şemasını özetlemek yararlı olabilir. Dört terim —*eklemleme, söylem, an, öğe*— tanımlarlar ve en büyük tartışmayı ikincisi, "söylem", yaratmıştır. *Eklemleme,* "öğeler arasında, eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak kimlikleri değişecek şekilde bir ilişki kuran herhangi bir pratik" olarak tanımlanır; *söylem,* "eklemleyici pratikten kaynakla-

---

[33] Paul Hirst, "Ideology, Culture and Personality", *Canadian Journal of Political and Social Theory,* cilt 7, no. 1 ve 2 (1983), s. 125.

nan yapılandırılmış bütünlük"tür; *anlar*, "bir söylem içinde eklemlenmiş göründükleri ölçüde farklı konumlar"dır; *öğe* ise, "söylemsel olarak eklemlenmeyen herhangi bir farklılık"tır.[34] Bu tanımlarla ilgili olarak belirtilecek en önemli nokta, Laclau ve Mouffe'un çok geniş "söylem" tanımının, birçok materyalistin hemen söyleyeceği gibi, idealizme dikey bir atlayışı temsil ettiğidir. Ellerindeki söylem kavramı, toplumsal ve tarihsel görüngülerin farklı bir çerçevede çözümlenmesini yeniden düşünmelerine olanak veren materyalist bir kavramdır. Onların söylem kavramı, geleneksel olarak Marksist teorideki "maddi/ideal" ayrılığı tartışmasına egemen olan varsayımların açık bir eleştirisi tarzında geliştirilmiştir ve bu nedenle, açıkça reddettikleri bir kutupluluğun bir konumuna otomatik olarak benzeştirilemez (en azından benzeştirilmemelidir). Foucault'nun "söylem" terimini kullanmasıyla ortak bir yanı vardır; fakat önemli farklılıklar da var. Daha sonra açıklayacağım gibi, söylem kavramlarıyla bağlantılı sorunlar ne olursa olsun, Laclau ve Mouffe, genel epistemolojik yönelimleriyle, kendilerini eleştirenlerin zorla sokmaya çalıştıkları "idealist" ve "görececi" kutulara girmezler.

Hegemony and Socialist Strategy'deki tartışmalı "söylem" tanımından şimdilik ayrılıp, toplumun "olanaksızlığı" konusunda kitapta öne sürülen ve tartışılan pasajda "farklılıklar alanı bütününü sabitleyen —dolayısıyla oluşturan— bir tek temel ilke yoktur" cümlesiyle ifade edilen ilgili önermeler kümesini değerlendirmek istiyorum. Anlamın "mutlak sabitlik"! (ve mutlak sabitsizliği) olanaklı değildir demek, onlar için ne anlam ifade ediyor? Savlarındaki bir güçlük de diğer teorisyenlerden alınan ve Laclau ve Mouffe'un savı için ifade ettiği anlamları okuyucular tarafından farklı anlaşılan kavramları kullanmasıdır.

---

[34] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 105.

Laclau ve Mouffe'un savına giriş olarak bu türden iki temel kavrama bakmayı öneriyorum: *Dikiş* (suture) ve *farklılık*.

Dikiş, bugünkü teorik kullanımı Lacancı psikanalizden alınan ve Laclau ve Mouffe'un betimlediği gibi semiyotik film teorisinde geliştirilmiş olan bir terimdir, İngilizcede alışılagelen "dikme" (*stitch*) anlamına gelen dikiş terimini, *Oxford English Dictionary* "açılan bir yarayı kenarlarından birleştirme" olarak tarif eder ve Landry ve Maclean'ın "bir 'dikiş', vücuttaki bir kesiğin iyileştiğinde farklılığı gösteren bir iz bırakması gibi, önceki bir kimliğin yokluğunu belirtir" şeklindeki belirlemelerinde, bu orijinal cerrahi anlama temiz ve modern bir çehre kazandırılır.[35] Laclau ve Mouffe, derisi sürekli yırtılan ve bu nedenle kaderleri yırtıkları geçici olarak ve zorlukla kapatmaya çalışmak olan hegemonya cerrahlarının acil servisinde kesintisiz bir görevi zorunlu hale getiren bir siyasi vücudu bize sunarlar. (Bu hasta, asla iyileşenler koğuşuna gelmeyi başaramaz). Stephen Heath'in dikiş anlatımına yaptıkları gönderme, bir yanda ayırt edici özelliği bölünme ve yokluk olan Lacancı bir "Ben" ile diğer yanda eşanlı bu yokluğu "giderme" ya da uyum olasılığı arasındaki "ikili bir hareket"i vurgular. Dikiş kavramını siyaset alanına uygulamaları, Derrida'nın yapıbozum üzerine çalışmasının etkili olduğuna dair bir düşünceyi birlikte taşır: Yeninin eskiyi dışlamaya en çok çalıştığı yerde bile ve özellikle bu durumda, eskinin izleri yok edilemez, tortul çökeltiler olarak kalır. (Bu gömülü izleri açığa çıkarma yöntemi olarak yapıbozum). Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, "operasyon alanları toplumsalın açıklığı tarafından, her gösterenin nihai sabit olmayan niteliği tarafından belirlendiği ölçüde hegemonik pratikler dikicidirler. Hegemonik pratiklerin gidermeye çalıştığı şey, kesinlikle bu ori-

---

[35] Donna Landry ve Gerald Maclean, "Reading Laclau and Mouffe" s. 6. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 88, *n. I.*

jinal yokluktur" derler. Bütünüyle dikişli bir toplum düşüncesinde ima edilen kapalılığın olanaksız olduğu sonucuna varırlar.[36]

"Anlamın nihai sabitliği" diye açıklıyorlar Laclau ve Mouffe, "Heidegger'den Wittgenstein"a güçlü bir felsefi düşünce çizgisinin ve belki de amacımız açısından en önemlisi, post-yapısalcı felsefeci Jacques Derrida'nın meydan okuduğu bir önermedir. Derrida'nın görüşlerini özetlemeye çalışmanın sırası değil; fakat burada, Derrida'nın mutlak değil konumsal olarak anlam üzerine aşırı kavisli vurgusuna işaret edilebilir. Derrida, bitimsiz "gösterenler oyunu" olarak bir dil teorisi ve bir zincirdeki farklılık ilişkileriyle inşa edilen dilbilimsel anlam teorisi geliştirmiştir.

Farklılık, modern toplumsal teorinin geniş bir yelpazesinde, dile bu yaklaşımın örneği ve mutlak anlamın ya da Laclau ve Mouffe'un belirttiği şekliyle anlamın "nihai sabitliği"nin reddinin işareti yerine geçti. Savlarının bu noktasında, kendi metinlerinin "yaklaşımıyla çakışan" bir yaklaşım olarak Derrida'nın *Writing and Difference*'deki söylem kavramını genelleştirmesini aktarırlar. Derrida şunları yazar: "Bu, dilin evrensel sorunsalı istila ettiği andı (zamansal örnekler olarak Nietzsche, Freud ve Heidegger'in eserlerini verir), bir merkez ya da kökün yokluğunda her şeyin söylem —bu sözcükte anlaşabilmemiz koşuluyla— halini aldığı, yani merkezi gösterilenin, orijinal ya da aşkın gösterilenin bir farklılık sisteminin dışında asla mutlak olarak sunulmadığı bir sistem halini aldığı andı. Aşkın gösterilenin yokluğu, anlamlandırma alanını ve oyununu bitimsiz bir şekilde genişletir".[37] Bu nedenle Laclau ve Mouffe'a göre bir söylem, "söylemsellik alanına hâkim olma, farklılıklar akışını durdurma, bir merkez oluşturma girişimi olarak oluşturulur"

---

[36] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* s. 88, n. 1.

[37] A.g.e., s. 112; Derrida, "Structure, Sign and Play" *Writing and Difference* (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1978), s. 280.

ve "bu kısmi sabitlemenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarını", Lacan'ın *points de caption*'una (bir zincirdeki anlamı sabitleyen ayrıcalıklı gösterenler) göndermeyle, *düğüm noktaları* olarak betimlerler.[38]

Toplumun olanaksızlığı söz konusu olduğu kadarıyla, Laclau ve Mouffe'un bakış açısında çok yakın ve güçlü bir Lacan ve Derrida kaynaşması görebiliriz. İmge ve metaforlar, psikanalitik, felsefi ve siyasal alanları keser ve rehber ilke, ister Lacancı psişik ister Derrida'daki anlamlandırma olsun, her zaman hazır (aslında özsel) bölünme ve merkezsizlik ile "dikici" hegemonik uyum projesi arasında bir gerilimin çözümlenmesi olur. Bu nedenle Laclau ve Mouffe şu sonuca varırlar: "Toplumsal, bir *toplumun* anlaşılabilir ve kurumlaşmış biçimlerinde kendini sabitlemeyi başaramazsa, sadece bu olanaksız nesneyi inşa etme çabası olarak varolur".[39] "Toplum", sözgelimi "Jakoben imgesel"in siyasalın operasyonları için içi boş ve yanıltıcı bir beklenti olarak öne çıkması gibi, toplumsalın operasyonlarının olanaksız nesnesidir.

Yetersiz "Yeni Toplumsal Hareketler" Terimi

Bir olanaksızlık olarak "toplum"u oluştururken Laclau ve Mouffe, Lacan ve Derrida gibi diğer post-yapısalcı düşünürlerin düşüncelerinden yararlandıklarına göre, en acımasız eleştirmenleri bile, "yeni toplumsal hareketler"i çözümlemelerinde siyasal düşüncede orijinal ve oldukça etkili bir gelişme sağladıklarını teslim edeceklerdir. Eserlerine mevcut muazzam ilginin açık bir açıklaması da hem akademik çözümlemeleri hem geleneksel sağ/sol yelpazesini kesen pratik siyasal faaliyeti önemli ölçüde etkileyen bir sorunu —örneğin, cinsiyet, etnisite ya da

[38] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 112.

[39] A.g.e.

yaş gibi öteki belirgin bölünmelere karşıt olarak toplumsal sınıfa ağırlık verme— ele almasıdır.

Akademik cephede, büyük ölçüde sosyoloji, siyaset ve iktisadın Marksist ele alınışlarında bu konu etrafında çeşitli tartışmalara tanık olduk (şaşırtıcı değildir bu). Bu tartışmalar, kısmen, Marx'ın kavram ve tariflerini sınıf yapıları ve ilişkileri sonraki yüzyılda köklü bir şekilde değişmiş toplumlara uygulamak için gerekli toptan yeniden teorileştirmeyle ilgilidir —burada şematik olarak, Erik Olin Wright ve Carchendi'nin sınıf üzerine çalışması etrafında, Poulantzas'ın siyaset ve sınıf üzerine yazılarından ve öncülüğünü ekonomist Steve Resnick ile Rick Wolff'un yaptığı "Marksizmi yeniden düşünme" hareketi içerisinde devrim konusundaki sorunlar etrafında süren tartışmalara işaret edilebilir; ayrıca, hâlâ daha gevşek bir şekilde Marksizm diyebileceğimiz alanda sürmeye devam ettiği için, "rasyonel seçim teorisi" adıyla bilinen önemli gelişmelerden de söz edilebilir. Bütün bu tartışmalarda, *sınıfsal olmayan* bölünmelerin fiililiğiyle ilgilenme potansiyeli olmuştur; fakat (durumu kibarca belirtmek gerekirse) bu, birçok durumda, cesaretle ele alınan bir konu olmaktan çok bir potansiyel olarak kalmıştır.

Sınıf etrafındaki akademik tartışmalar, kısmen de feministlerin çalışmalarıyla ve ulusal kimlik, ulusalcı siyaset konusuyla bağlantılı olduğu kadar, etnisite ve ırkçılık konularıyla da bağlantılı olarak sınıfı yeniden düşünmeye çalışanların yazılarıyla bilinçli bir diyalog içinde gerçekleşti. "Sınıf önceliği"ne meydan okumanın toplumbilimde ne kadar zengin ve çeşitli olduğunu vurgulamak herhalde gerekir: Şimdi bütün düşünce okulları, örneğin konut ve yaşam döngüsü etkilerinin toplumsal sınıfın belirleyici etkisi ile ilgili o revaçtaki varsayımları kesme biçimlerine adanmış olarak vardır, ikonik sınıf faktörünün dramatik bir şekilde ayrıcalıklı konumundan çıkarıldığı siyasetin kökten yeni bir teorileştirilmesi, birçok insanın ilgisini çeker. (Edebi eleştiri

teorisinde Laclau ve Mouffe'un kitabının bu kadar geniş ele alınmasının nedeni, burada ele almayacağım daha karmaşık bir sorundur.)

Pratik siyaset bakımından, *Hegemony and Socialist Strategy*'nin müthiş yerinde ve anlamlı bir sorunu ele aldığından kuşku duyulamaz. Çevrecilik, gay hakları, feminizm, ırkçılık karşıtlığının vb. iddialarıyla rekabet içinde olduğu yerlerde, sadece kendi sınıf imgelerini değil, daha genel olarak "sol" siyasetteki rolünü de çeşitli bağlamlarda yeniden düşünmek zorunda kalan kuşatılmış solun en açık hakikati, belki de budur. Kuşkudan uzak hepimizin bildiği gibi, bu konudaki anlaşmazlık son yıllarda solu çok derinden kaygılandırmıştır. Bu etkileşimlerden çıkan ve Jesse Jackson'ı 1988'deki ABD başkanlığı seçim kampanyasının herhalde son yıllardaki, en belirgin örneğini oluşturduğu "koalisyon siyaseti", tam da kitabın teorik düzeyde ele aldığı konudur, ne var ki sağın ve merkezin bu yeni bağlantılardan ve anlamlardan bazılarını eklemlemiş olması (kuşkusuz İngiltere ve ABD'de) karşısında, görüngünün solun siyasetiyle sınırlı olduğunu sanmamalıyız.

Sağa kaydıkları yolundaki suçlamaya duyarlı olan Laclau ve Mouffe, toplumsal sınıfla ilgili putu kırmalarının yeni bir siyasal radikalizme yol açtığını öne sürerler.

> Ayrıcalıklı kopma noktalarının ve mücadelelerin birleşik bir siyasal mekâna akıtılmasının reddi, buna karşı çoğulluğun ve toplumsalın belirlenmezliğinin kabulü, bize, üzerinde kökten liberter ve amaçlarıyla klasik soldan sonsuz derecede daha tutkulu yeni bir siyasi imgeselin inşa edilebileceği iki önemli temel gibi görünüyor.[40]

Diğerlerinin yanı sıra Laclau ve Mouffe için de en temel düzeyde "yeni toplumsal hareketler" terimi, kendi tarihi marjinalliğini kodladığı için doyurucu değildir. *Sınıf hareketleri olmamaları* an-

---

[40] A.g.e., s. 152.

lamında, kuşkusuz, "yeni" hareketler vardır ve bu tip adlandırmayı kullandığımız sürece, tekrarında bu gönderme varolmaya devam edecektir. İşaret edilen şey, Laclau ve Mouffe'un tarihsel olarak, emek sürecinde, devlette ve kültürel yayınımda 1945 sonrası değişimler, sayısı giderek artan toplumsal ilişkilerle ilişki içinde yeni bir tarzda eklemlenmekte olan yeni antagonizmler ağı içinde yerleştirmeye çalıştıkları görüngüdür. Terim, pratikte, "kentsel, ekolojik, etnik, bölgesel, otorite karşıtı, kurum karşıtı, ırkçılık karşıtı, feminist ve seksüel azınlık" mücadeleleri gibi bir dizi değişik mücadeleyi birlikte gruplandırır.[41] Laclau ve Mouffe, bu mücadelelerde, Marksizmin sınıf çatışmasını yerleştirdiği geleneksel işyerinin ötesinde geniş bir alanlar yelpazesindeki antagonizmlerin eklemlenmesini görür ve bu yeni çatışmaların alanı olarak, örneğin tüketime, hizmetlere ve doğal ortama işaret ederler.

Böylesi antagonizmleri geleneksel olarak Marksist çözümlemelerde etkili olan sınırların ötesine genişletmenin yanı sıra, toplumun (Batının sınai kapitalist) savaş sonrası bürokratikleşmesinin toplumsal ilişkileri düzenlemenin yeni biçimlerine yol açtığını öne sürerler. Bu nedenle, "daha önce özel alanın oluşturucu parçası olarak kavranan toplumsal ilişkilere çok katlı gözetleme ve düzenleme biçimlerinin dayatılması"nı savaş sonrası bürokratikleşme sürecinin "sonuçları" olarak görüp, Foucault ve Donzelot'nun savlarını yeniden biçimlendirirler.[42] Bir "refah devleti" bağlamında siyasal direnişi kuşatan siyasal belirsizlikleri kabul eden Laclau ve Mouffe, böylesi mücadelelerde rol oynayan çeşitli faktörler arasında, yeni eklemlenen geniş bir toplumsal "haklar" alanı görürler. "Adalet" ve "eşitlik" gibi kategoriler, liberal bağlamlarından çıkarılıp demokratik bir siyasal

---

[41] A.g.e., s. 159.

[42] A.g.e., s. 162; ayrıca bkz. Jacques Donzelot, *The Policing of Families* (Londra, Hutchinson, 1980).

söyleme eklemlendiler. Laclau ve Mouffe, burada, değişim ve bürokratikleşmenin, liberal-demokratik bir siyasal ideolojinin yeniden formüle edilmesinin, toplumsal çatışmanın genişlemesini ve yeni siyasal öznelerin oluşmasını anlama bağlamını oluşturduğu sonucuna varır ve bu bağlamı, "demokratik devrimin derinleşme anı" olarak tarif ederler.[43]

Bununla birlikte, "savaş sonrası yeni hegemonik oluşumun" üçüncü bir yanının da önemli bir rol oynadığını eklerler: Kitle iletişiminin genişlemesi ve geleneksel kültürel kimliklerin geri çekilmesi. Laclau ve Mouffe, bazı öğelere yıkıcılık potansiyeli vermenin yanı sıra özneleri teorik açıdan eşit tüketiciler olarak adlandıran bir kültürel kitleselleşmede, toplumsal yaşamın genel bir homojenleşmesini görürler. Çok ilginç bir pasajda, buna direnmenin bir "ilkelcilikler çoğalması" ve özellikle yeni kültürel kimlikler yaratmaya yönelik olanlar olmak üzere "farklılıklara değer biçme" biçimini almaya yönelmiş olmasına işaret ederler. Açık bireyciliklerinden ötürü sol tarafından çoğunlukla hafifsenen bu özerklik taleplerinde Laclau ve Mouffe, "özgürlük" talebinin —demokratik imgeselin merkezi temalarından biri— yeni bir formülasyonunu görürler.[44]

Laclau ve Mouffe'un savı genel olarak değerlendirilirken, "eşdeğerlik mantığı" olarak tarif ettikleri şeye yapılan temel vurguya dikkat çekmek istenebilir. Bu şöyle açıklanabilir: Fransız devrimi, siyasal söylemin sadece eşitsizliğin tekrarı ve yeniden üretimi olabildiği hiyerarşik bir toplumsal düzeni ("toplumsal düzenin temelini ilahi iradede bulduğu teolojik-siyasal bir mantık tarafından yönetilen") def etmesi anlamında demokratik bir imgeselin gelişmesinde önemli bir andı. (Kötü şöhretli bir İngilizce ilahinin şu dizeleri buna çarpıcı bir örnek oluştur-

---

[43] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 163.

[44] A.g.e., s. 164.

maktadır: "Zengin şatosunda,/Yoksulsa onun kapısında,/Tanrı onları [böyle] yarattı, birini soylu diğerini düşkün,/Ve [her birine] mülklerini verdi".) Burada Laclau ve Mouffe'den önemli bir cümle aktarayım:

> İnsan Haklan Bildirgesi'nin simgelediği *ancien regime*'den bu kopuş, farklı eşitsizlik biçimlerini gayrı meşru ve doga karşıtı saymayı ve böylece bunları baskı biçimleri olarak eşitlemeyi olanaklı kılan söylemsel koşulları sağlayacaktı.[45]

Böylece "eşdeğerlik mantığı" doğar: Öznelerin farklı fakat mukadder konumlandırıldığı bir toplumsal düzenden, demokratik projenin bu farklı konumlanmalarını bir mücadele nesnesi kabul eden bir siyasal söylem içinde kendini eklemleyebildiği bir düzene geçtik. Bu nedenle demokratik devrim bir eşdeğerlik mantığı, özünde yeni "hak", "özgürlük" ve "eşitlik" söylemiyle eşitler olarak oluşturulan özneleri eşleme mantığını doğurur.

Laclau ve Mouffe'un "eşdeğerlik" düşüncesini kullanmalarının kalbinde belirsizlikler vardır. Bir kere, demokratik imgeselin "doğal karşıtı" öğesinin, ısrarla onaylamadıkları hümanizme ve özcülüğe batmadan nasıl hep etkili olabildiği açık değildir, ikincisi, "eşdeğerlik" teriminin zaman zaman ima edilen "eşitlik"e benzer olarak mı yorumlandığı yoksa Laclau ve Mouffe'un eşdeğerlik mantığı, kimyasal değerleriyle eşit tözlerin oransal ağırlığını anlatmak için kullanılan kimyasal eşdeğerliğe göndermeyle mi kavrandığı konusunda daha da kafa karıştırıcı bir belirsizlik vardır. Bu kimyasal anlam bir eşit değer nosyonunu vurgular; fakat ortaya çıkan eşitlik ile —tamı tamına— *farklılık* arasındaki gerilimi, demokratik eşitliğin "bir insan bir oy" mantığıyla gidermek güçtür.

Bununla birlikte, eşdeğerlik mantığının merkezi bir noktasında hiçbir belirsizlik yoktur ve bu, demokratik imgesel ön

---

[45] A.g.e., s. 155.

sel kategorisi bakımından sınıfın işgal ettiği ikincil yerdir. Laclau ve Mouffe, sosyalist taleplerin sadece "demokratik devrime içsel bir an" olmayıp, "sadece demokratik devrimin kurduğu eşdeğersel mantık temelinde kavranabilir" olduğunu yazarlar.[46] Erken Marx'ın toplumsal bölünmeyi yeni bir ilkeyle —sınıf ilkesiyle— yeniden düşünmeye çalıştığını, fakat bunun, başlangıçtan itibaren, "sınıf karşıtlığının toplumsal gövde bütünlüğünü iki antagonist kampa bölememesi olgusundan kaynaklanan köklü bir yetersizlik" tarafından zayıflatıldığını yazar ve Marx'ın sosyolojik öngörülerinin (giderek daha fazla kutuplara bölünen kapitalist toplumla ilgili), bir gelecek basitleştirmesini Marx'ın kendi zamanında kaba bir sınıfa-indirgenmiş modele uymayan bir toplumsal dünyaya yansıtma çabası olduğu yorumunu yaparlar.[47] Demek ki genel olarak, Marksizmin sınıfla meşguliyetinin, önkoşulları yüz yıl önceki demokratik devrimde yatan siyasal taleplerin bir eklemlenmesi olduğu anlatımıyla karşı karşıyayız. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe, toplumsal sınıfın kurucu ilke olması temelinde sınıfa yer vermek için, kendileri tarafından ezilenlerin taleplerini eklemleyen sonraki antagonizmlere ve "yeni" toplumsal hareketlere gerek görmezler.

Post-Marksizm, Söylem ve İdeoloji

Hegemony and Socialist Strategy'nin ortaya çıkardığı konuları düşünürken birçok önemli değerlendirme kendini gösterir. Kitabın Marksizm eleştirisini ciddiye almam için iki nedenim var ve ikisi de Marksizmin savlarının süregelen güçlükleriyle ilgilidir: Birincisi, toplumsal eşitsizliklerin ve siyasal farklılıkların, akla uygun olarak sınıf sorunu başlığı altında toplanamayacağının ya da bu soruna indirgenemeyeceğinin, aşırı sağ ve aşırı sol dog-

---

[46] A.g.e., s. 156.
[47] A.g.e., s. 151.

matiklerin dışında herkese malum olduğu bir siyasal ortamda toplumsal sınıf sorunudur. Bu farklı siyasal mücadeleleri düşünmenin yeni yollarını savunmaya yönelik tüm çabalar hoş karşılanmalı ve değerlendirilmelidir.

İkincisi, Laclau ve Mouffe'un savı, beklenen biçimde olmasa da (açıklayacağım gibi), ideoloji kavramının nasıl teorileştirilecegi belalı sorununu ele alır. Belalı olduğunu söylüyorum; fakat belalılığının özel bir tarihi vardır, feminizmin kabaca "sosyalist" versiyonlarında, kapitalist toplumda kadınların ezilmesini teorileştirmek için ideoloji kavramını kullanma yönünde bir girişim oldu; fakat teorinin kendisi sadece sınıfın önceliğini öne sürmek/varsaymakla kalmayıp, "temel ve üstyapı' metaforu gibi determinist bir model içinde ideolojiyi anlamlandıran *bir* çözümlemeye saplanmış olduğu için, bu girişim sorunsal olarak kaldı. Bundan kaynaklanan sorunu, Johanna Brenner ve Maria Ramas'a göre ideolojinin, "Barrett'in *deus ex machina*'sı", "sosyalist-feminist düşüncenin Marksist-indirgemeci/ikili sistemler idealist kördüğümünün belalı açmazından kurtulma aracı" olduğu sorununu daha önceki bir kitabımdaki savlar gündeme getirdi. Brenner ve Ramas'ın ve diğer eleştirmenlerin öğrenmek istedikleri şuydu: Kadınları ezen —kapitalist toplumda— bu ideolojinin maddi temeli neydi?[48] Marksizmin "sınıf-özcü" mantığını reddetmekle, Marksist çözümlemede sınıfa otomatik ayrıcalık tanımaya karşı bu kadar çok sav ileri sürmekle Laclau ve Mouffe, çok tartışmalı da olsa, bu sorunun özüne dokundular.

Bu, kısmen "sınıf siyaseti"nin bir krizidir ve Barry Hindess ve Ellen Wood'un farklı tepkilerini belirtirken Richard Wright'ın belirttiği gibi, kutupsal tepkiler üretti: Marksist modelin teorik iddiasından yüz geri eden pragmatik bir sınıfsal

---

[48] Johanna Brenner ve Maria Ramas, "Rethinking Women's Oppression" *New Left Review*, 144 (1984), s. 68-69.

yaklaşıma ve klasik sınıf siyasetinin yeniden onaylanmasına.[49] Kutupluluğun gelişmiş olmasının nedeni, sınıfla ilgili sözde ölçüt kabul edilen hakikatlerin sürekli tekrarlanmasına karşı, ayrıntıda sınıfla bağlantılı olarak cinsiyetin karmaşıklıklarını ve özgüllüklerini savunma konumunun imrenilecek bir konum olmaması ve tartışma "merkez"inin giderek daha fazla boşalmış olmasıdır. Toplumbilimde ortaya çıktıkları şekliyle sınıf iddiaları ile cinsiyet iddiaları arasındaki çatışmaları uzlaştırmaya çalışan teorik modellerin, "daha yeni" (bazılarına göre) etnisite ve ırkçılık sorunlarıyla uğraşma görevine yetmediğinin anlaşılmış olması boşuna değil. Başka yerde gösterdiğim gibi, sınıf ve cinsiyet etkileşimlerini düşünme çabasının zaten yorduğu mevcut toplumsal yapı teorileri, adeta sistematik bir eşitsizliğin üçüncü bir eksenini kavramsal haritalarına ekleyememiş gibidir. Bunun karşısında, bu yapısal/morfolojik kısıtların yeni konuların araştırılmasını engellemediği yerde bu üç konuyu (sınıf, ırk, cinsiyet "kutsal üçlü"sü) disiplinlerde ve türlerde birleştiren gerçek eser patlamasına işaret etmek kolaydır.[50]

Burada, Laclau'nun siyasal ideolojinin "sınıfsal aidiyet" boyutunu reddeden ilk eserinin genel yöneliminin, siyasal söylemi ayrıntılı bir şekilde düşünmek için yararlı bir çerçeveyi denemiş olduğunu eklemek uygun olabilir. Bu kitabın, örneğin ulusalcılık, yurtseverlik ve Thatcherizm araştırmaları —diğerlerinin yanı sıra Colun Mercer ve Stuart Hall'ün— üzerindeki etkisinden daha önce söz ettim. Çeşitli gruplara, taleplere ve çıkarlara uygun olabilen bir kavram olarak "siyasal söylem" düşüncesi, tanım gereği siyasal ideolojiyle ilgili "sınıfın yansıması" düşünce okulu içinde marjinaleşmiş bir cinsiyet çözümlemesine yol açar. "Erken" Laclau'nun düşüncelerinden yararlanarak, cinsiyet-

---

[49] Richard Wright, söyleşi, *Rethinking Marxism*, cilt 1, no. 2 (1988), s. 170.
[50] Barret, *Women's Oppression Today*, s.x.

leşmiş şekliyle çağdaş söylemin birçok çözümlemesini kuşkusuz gördük: Bunlar, örneğin feminizmin ve anti-feminizmin, "aile" ve cinsellik inşalarının ya da kadınların yeniden üretkenlik haklarının eklemlenmesi ve yadsınmasının bu söylemlerde nasıl ortaya çıktığını değerlendirirler.[51]

Ne var ki *Hegemony and Socialist Strategy*'nin sınıf ayrıcalığını bütünüyle ortadan kaldırma projesinin gerçekte nasıl biteceği görülmeyi bekliyor. Bunu söylemek, "toplum sözcüğünü kullanırken yakalandınız" şeklinde ucuz bir belirleme yapmak değil, post-yapısalcı çalışmaların çoğunluğuyla bağlantılı olarak su yüzüne çıkan daha ciddi bir konuyu ele almaktır. Bu sorun, söz konusu metinlerde açıkça reddedilen öğelerin (çoğunlukla, post-modernistlerin "meta-anlatı" diye işaret ettikleri türden olanlar) zorla içeri girmesi ya da kılık değiştirerek geri gelmesidir.

Laclau ve Mouffe söz konusu olduğu kadarıyla, tekrar onların post-Marksizm sorununa dönüyoruz. Savlarının, savaş sonrası toplumsal düzenin hegemonik dönüşümünü saptadıkları, yeni toplumsal antagonizmaların ortaya çıkışını ve eklemlenmelerini yeni toplumsal hareketler içine yerleştirdikleri kısmını örnek olarak alayım.[52] Önermelerinin sırası ve bu önermelerde açıklanan nedensellik modeli, bir "tutarlılık" mantığını onaylamaktan öte, bütünüyle geleneksel Marksist düşünce kalıplarına özgüdür. Öncelikle savın sırasını ele alırsak, yeni hegemonik toplumsal oluşumu tarihsel yeniden inşalarında, önce Michel Aglietta'nın eserinden yararlanarak en Ortodoks Mark-

---

[51] Bkz. Stuart Hall, *Politics of Thatcherism*; Gill Seidel (ed.). *The Nature of the Flight*, (Amsterdam: John Benjamins, 1988); Ruth Levitas (ed.), *The Ideology of the New Right* ve Michele Jean vd., "Nationalism and Feminism in Quebec," R. Hamilton ve M. Barret (eds.) *The Politics of Diversity* (Londra, Verso 1986.)

[52] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 160 vd.

sist kavramların, metalaşma, gereğince çözümledikleri "ekonomik bakış açısı"na otomatik olarak geçmeleri hayret vericidir. Sonra, çevre ve kent sorunlarının kısa bir envanteriyle karşılaşırız —burada sav, metalaşmaya eşdeğer herhangi bir kavramla işlememesine karşın. Ardından, (harekete geçirilen bürokratikleştirme kavramına rastlarız) Laclau ve Mouffe devlete, sonra liberal demokratik ideolojinin eklemlenmesine ve yeniden formülasyonuna geçerler. Böylece, klasik Marksist zihin kurgusu —ekonomi, sonra devlet, sonra ideoloji, ardından "kültür"— kitle iletişiminin ve bunun yeni kültürel biçimlerinin "önemli yanlarına ek olarak tamamlanır. Bu nedenle, "özcülüğün son istihkam taburu" olarak ekonomiyle ilgili teorik protestoları ne olursa olsun, kitapta tözsel bir toplumsal/tarihsel anlatımın sunulduğu nadir yerlerden birinde, kendi düzeni içinde ekonomist ve determinist mantığı tamı tamına yeniden ürettiğinden kuşku yok.

Bu noktada savın içeriği de aynı şeyi yapar. Bu dönemdeki kapitalist gelişmeyle ilgili tez, kapitalist ilişkilerin daha önce kapitalist olmayan alanlara genişlemesiyle ilgilenir; fakat zorunlu olarak emek/sermaye çelişkileriyle ilgili olarak değil, "metalaşma"yla ilgili olarak olağanüstü bir kapitalizm inşasına dayanır. Şöyle yazarlar:

> Bugün birey sadece emek gücü satıcısı olarak sermayeye bağımlı değildir, diğer toplumsal ilişkiler çokluğuyla bütünleşerek de bağımlı olur: Kültür, boş zaman, hastalık, eğitim, seks ve hatta ölüm. Pratik olarak, kapitalist ilişkilerden kaçan hiçbir bireysel ya da kolektif yaşam alanı yoktur.[53]

Bir yanda "toplumsal"ın tarihsel ortaya çıkışı konusunda Foucault/Donzelot'nun konumu, diğer yanda 'özel alan" dünyasında rol oynayan kapitalist *olmayan* güç ilişkileri üzerinde feminist

[53] A.g.e., s. 161.

ısrar tarafından uzun süredir meydan okunan bu tarihsel sürecin Marksist bir okumasıyla eleştirmeden birlikte olduğu için, bu görüngünün tartışılması ilginçtir.[54] Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, *kadınların* geleneksel cemaat ağındaki bağımlılığını belirterek feminizm yönünde bir jest yapmalarına karşın, refah devleti ve emek gücünün yeniden üretimi konusunda feministler tarafından açıkça eleştirilen oldukça "işlevselci" ve "indirgemeci", klasik ortodoks "Marksist" bir formülasyon benimserler. "Kapitalizm"i oluşturmalarında ilginç olan, bunun bir öğe ve tanımlanmamış bir aracı olarak —yine de varlığına genel olarak meydan okudukları bir aracı— kalmasıdır.

Bütün bunlar, Laclau ve Mouffe'un "hâlâ çok Marksist" olduklarını söylemekse —Landry ve Maclean'ın metni okumasından alınan tutum[55]— kitaba alışılmış tepkilerden çok uzak kalır. Bu tepkilerden çoğu, Laclau ve Mouffe'un savlarının Marksist bakış açısından dönmesini polemiksel ele alma biçimine dönüştü. Ellen Wood, onları "sadece Marx'ı nefes kesici ölçüde yanlış okumakla değil, çok tözsel bir muhakeme başarısızlığıyla" da suçlar.[56] Bu tartışmaların çoğu, Marksist teori ve pratikte sınıfın önceliği amentüsüyle ilgilidir; ancak bazı konuları kısaca gözden geçirmeye değer. Bunlardan biri materyalizm sorunu ve Laclau ve Mouffe'un söylemsel/söylemsel olmayan ayrımını reddetmelerinin onları zorunlu olarak "idealist" yapıp yapmadığı konusudur. Bu durumun onları idealist yapmadığını ve onların söylem kategorisini kullanışının, insanların "gerçek dünya" demeyi sevdiği şeyle bağlantılı olarak savunulabilir olduğunu daha önce ileri sürdüm. Belirtilmesi gereken temel

---

[54] Donzelot, *Policing of Families;* Leonore Davidoff ve Catherine Hall, "özel alan"ın cinsiyetçi niteliğinin farklı bir anlatımını verirler. *Family Fortunes* (Londra, Hutchinson, 1987).

[55] Landry ve Maclean, "Reading Laclau and Mouffe".

[56] Wood, *Retreat from Class,* s. 59.

nokta, söylemin "gerçek" olduğudur. Norman Geras'ın bir eleştirisine yanıt verirken Laclau ve Mouffe, kitapta eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılı bütünlük olarak tanımlanan "söylem" terimini hangi anlamda kullandıklarını birkaç örnekle açıklarlar. Her şeyden önce, bir yanlış anlama kaynağı da olsa, söylem kategorisine hem dilbilimsel hem dilbilimsel olmayan görüngüleri dahil ederler —söylem, bir metin, bir konuşma ya da benzer bir şey değildir. Terim, esas olarak *anlamla* ilgilidir ve futbol örneğini (Geras'ın "hamilik" olarak gördüğü, başkalarınınsa yararlı bulduğu) verir.

> Yuvarlak bir nesneyi sokakta tekmelersem ya da bir futbol maçında bir topu tekmelersem, *fiziksel* olgu aynı fakat *anlam* farklıdır. Nesne, sadece diğer nesnelerle bir ilişkiler sistemi kurduğu ölçüde bir ayak topudur ve bu ilişkileri, nesnelerin salt göndergesi maddiliği vermez, daha çok toplumsal olarak inşa edilirler.[57]

Örnek, söylem terimini kullanmanın ontolojik gerçekliğe bir bakıma tehdit oldıgunu sananlara yanıt verdiği için yararlıdır: Göndergesel maddiliği çürütmezler ("bir nesnenin söylemsel niteliği, hiçbir şekilde, o nesnenin *varoluşunu* tartışma konusu yapmayı ima etmez"); fakat fiziksel nesnelerin anlamlarını, toplumsal olarak inşa edilmiş bir kurallar sistemi (ya da söylemi) içindeki yerleri kavranarak anlaşılması gerektiğinde ısrar ederler. Futbola uygulananın, tanklara, polis atlarına, hapishanelere, bombardıman uçaklarına ve diğer işçi sınıfını ezme aksesuarlarına uygun olduğunu ekleyebiliriz. Laclau ve Mouffe, her şeyi söylem içine "çökertmiyor" ya da çözüştürmüyorlar: Bilimsel, siyasal ya da ne olursa olsunlar, bağlamlaştırıcı söylemsel kategoriler dışında söylemsel olmayanı kavrayamayacağımızda ya da düşünemeyeceğimizde ısrar ederler.

---

[57] Laclau ve Mouffe, "Post-Marxism without Apologies" (Norman Geras'a Bir Yanıt), *New Left Review*, 166 (1987), s. 82.

Görececilik sorunu da bununla bağlantılıdır. Bazen, Laclau ve Mouffe'un epistemolojik görececilik tutumu benimsedikleri sanılır; fakat hiçbir şey bundan daha fazla gerçekten uzak olamaz. Hemen belirtilebileceği gibi, onların referans çerçevesinde "hakikat" her zaman baglamsal olmasına karşın, kendi teorik söylemlerinde hakikat iddiası eksikliği yoktur. Burada ilginç bir örnek; onların ideoloji sorununu ele alışlarına bakmaktır. Laclau ve Mouffe'un epistemolojik güvenliğe bağlılıkları öyledir ki kendi modelleri gereğince, insanlar kendilerini öyle sanmıyorlarsa "ezildiklerinin" söylenip söylenemeyeceğiyle ilgili eski bilmeceyi bile ele alırlar. "Bağımlılık" ile "ezilme" arasına koydukları büyüleyici ayrımın konusu budur: Birincisi, basitçe toplumsal aracılar arasındaki bir konumsal farklılıklar kümesini belirtir; ikincisi ise, bağımlılık söyleminin kendisinden koparılabildiği "ezilme"nin varolabilmesi için söyleme dışsal bir noktayı gerektirir. Görececiliği hâlâ söylemsele ayrıcalık tanımayla bağlantılı görenler için, onların "hakimiyet ilişkileri" tanımını aktarayım: "Kendisine dışsal bir toplumsal aracının bakış açısına ya da yargısına göre meşru görülmeyen ... ilişkiler."[58] Doğal olarak yargılananların değil yargılayan bir aracının konumundan konuşulursa, bu güvenli formülasyonlar, "görececi" olmaktan çok öte, epistemolojik bakımdan onaylanması zor bir tarafa kayarlar.

Bu nedenle, "eleştirel", "epistemolojik", fakat bütünüyle yeniden formüle edilmiş bir ideoloji görüşünü bize sunan Laclau ve Mouffe'la karşılaşmak herhalde şaşırtıcı değil, *Hegemony and Socialist Strategy*'nin savında, Laclau ve Mouffe'a göre bir şeyin "özsel olarak" şöyle şöyle bir nitelik olduğunu söyleyebilecek noktalar vardır ve bu önemli bir kabuldür. Laclau'nun "Toplu-

---

[58] Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 154; ayrıca bkz. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Mineapolis, Minnesota University Press, 1982), s. 166-167.

mun Olanaksızlığı" makalesinin sonuç bölümünde, epistemoloji ile ideoloji konusunda işaret ettiğim konular arasında önemli bir etkileşim noktası bulunabilir. Burada Laclau, kendi "antiözcülük"lerinin sağlam epistemolojik temelini açıklar. "Tam da 'toplumsal aracıların özdeşliğinin ve homojenliğinin bir yanılsama olduğu' iddiası yanlış bilme/kavrama kategorisine girmeksizin formüle edilemediği için, yanlış bilme/kavrama kavramı olmadan yapamıyoruz". Bu nedenle Laclau, hem ideoloji hem bilme/kavrama kategorisinin alıkonulabileceği sonucuna varır —fakat geleneksel içeriklerini değiştirerek:

> İdeolojik olumlu bir özün bilinmesi/kavranmasından (örneğin, gerçek sınıf çıkarlarıyla ilgili bir yanılsama) ibaret değil, bunun tam karşıtıdır: Herhangi bir olumluluğun, herhangi bir nihai dikiş olanaksızlığının güvenliksiz niteliğinin bilinmemesi/kavranmamasından ibarettir.[59]

Burada öne sürülen tözsel tez —ideolojinin, özsel niteliği sonsuz farklılıklar oyunu ve herhangi bir anlam sabitleme olanaksızlığı olan toplumsal bir dünyaya kapanmayı dayatma boş çabası olduğu tezi— Marksizmdeki geleneksel bilgi ve ideolojik "bilme/kavrama" ayrımının (bazılarına göre paradoksal bir şekilde) alıkonulduğu bir çerçevededir.

Sadece deneysel bir dönem için de olsa (fakat açık fikirli olmak gerekirdi) Laclau ve Mouffe'un gözlükleriyle dünyaya bakmak, Marksistler için genel olarak iyi bir şey olurdu. Kuşkusuz böyle bir dünya farklı bir yerdir ve yazarlar kendi tezleriyle ilgili bütün rafine ve ayrıntılı savlara karşın, kişide, insanlar bir sabah kalkıp toplumu farklı göreceklermiş gibi bir izlenim yaratıyorlar. Paul Hirst'in kendisi ile Althusser arasındaki farkla ilgili olası yorumu budur: "O toplumsal ilişkileri kavrar ... diğer yanda ben, toplumsal ilişkileri değerlendiririm... Pasajı ilginç

---

[59] Laclau, "Impossibility of Society" s. 24.

yapan, basit bir görüş ayrılığının *ex cathedra* (havalı) bir imayla ileri sürülmesidir. Geçmişte çok şey ileri sürüldü; şimdi ise, fikirden çok bir vizyon farklılığı.

Herhalde, IQ testinin dayandığı normal eğriyle bir benzetme yapılabilir. Bir an için IQ testlerinin kültüre bağlı ya da ırkçı olup olmadığıyla ilgili ayrıntılı sorunlar bataklığından ayrılıp, zekânın nüfus içinde ortalamaya çeken "normal bir dağılımı" temelinde gerçekleşip gerçekleşmediği temel sorununu ele alalım. Kesin konuşursak, bu kanıtlanamadı ve kanıtlanamaz; fakat insanlar, bu varsayım doğruysa anlam ifade eden bir temelde "IQ ölçme"ye devam ederler. Laclau ve Mouffe'un bazı savlarına, tözsel olarak doğru olup olmadıkları düzeyinde (isterseniz, IQ testinin kendi koşulları içinde nesnel olup olmadığı düzeyinde) yanıt verilebilir; fakat bazı savları ise, başladığımız referans çerçevesinden (normal eğriyle ilgili önermeyi yadsıyan ya da ondan kuşku duyan, dolayısıyla bütün işlemin meşruluğunu ortadan kaldıran çerçeveden) bizi çıkarması anlamında karakteristik olarak "post-yapısalcı"dır. Bu tip savın en ilginç örneği, *Hegemony and Socialist Strategy*'de "olumluluk" ve "olumsuzluk" konusunun toplumsal bir bağlamda ele alınışıdır ve bu tartışmayı bu konuyla bitirmek istiyorum.

Olumsuz bir terim olarak "olumlu" sözcüğüyle karşılaşmak rahatsız edicidir; fakat sözcüğün Laclau ve Mouffe'da aldığı şekil budur. "Toplumsalın olumluluğunun ötesi"nde bir hareketi savunmak ne anlama gelir? Bununla ne denmek istendiğini, daha önce "toplum"un olanaksızlığı ve toplumsalın her zaman tam bir kapanmadan çok bir dikiş çabası olduğu önermesi bağlamında açıklamaya çalıştım. Bununla birlikte, daha genel terimlerle, Laclau ve Mouffe, modern felsefenin olumsuzluk kutlaması, belli bir nihilizm, yıkma/yapı-bozmada bir haz, anlamsızlığa bir vurgu başlıkları altında yürüyebilen çizgisiyle uyum içindedirler. Kitapta sözü edildiği gibi, Sartre'ın varoluşçulu-

ğundan Heidegger, Nietzsche ve kısmen Wittgenstein'deki görüngübilimsel geleneğin daha "olumsuz" yanına kadar modern Avrupa felsefesinde bütün bu akımlara rastlanabilir. Onlara özgü olan şey, bu düşüncelerin merceğinden Marksist siyasal düşünce geleneğini büyük bir gayretle yeniden ele alma ya da okuma projesidir.

Projelerinin kalbinde, Marksizmin bu "olumsuz" dünya görüşünün kimi öğelerini verdiğinin, fakat bir bütün olarak Timpanaro'nun yönetimiyle "zaferci" dediği şey olduğunun kabulü vardır. Marksizm, bir özgüven ânının, aslında emperyalist bir ânın çocuğuydu ve Marx'ın insan doğası ve insan emeğiyle ilgili kurucu düşüncelerindeki doğal dünyanın "Victorian" anlamda fethinden söz eder.[60] Laclau'nun belirttiği gibi, "bu vukuf/saydamlık/rasyonalizm boyutunun Marksizmde bulunduğunu yadsımak saçma olurdu." Marksizmin esinleyici bulduğu "olumsuz" boyutunu (olumsuzluk, mücadele, antagonizm, saydamsızlık, ideoloji, gerçek ile duyusal arasındaki aralık) özetlerken Laclau, biraz daha silahsızlanmış olarak, bu okumanın olanaklı olması için, Marx'ın çalışmasının en azından yarısının görmezden gelinmesi gerektiği yorumunu yapar.[61] *Hegemony and Socialist Strategy*, bu nedenle "*post*-Marksist"tir. Laclau, aşağıda küçük bir parçasını alıntıladığım sonraki makalesinde, olumsuz boyutu kurucu boyut olarak görür:

> (Olumsuzluk ânı), hemen ardından kendisini yeniden emen tam olumluluk —kısmi süreçlerinin bütünleşmeleri olarak tarihin ve toplumun olumluluğu, öznenin —tarihin özneleri olarak toplumsal sınıflar— olumluluğu içinde çözünmek üzere, teorik söylemde sadece kısa bir an parladı.[62]

---

[60] Bkz. Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*.

[61] Laclau, "Pyschoanalysis and Marxism", *The Trials of Psychoanalysis* içinde, ed. Francoise Meltzer (Chicago University Press, 1988), s. 143.

[62] A.g.e., s. 142.

Laclau'nun buradaki ses tonu ağıtsaldır ve gerçekten de Marksizmdeki olumluluğun onaylanmasının son noktası olarak Stalin'i zikreder.

Laclau ve Mouffe'un Marksizme uyguladığı "olumluluk" eleştirisi ve özcü düşünce eleştirisinin, geniş bir düşünceler çeşitliliğine daha geniş bir meydan okumanın parçası olduğundan kuşku duyulamaz. Biraz önce işaret ettiğim makale, aslında, Marksizmin bu "okuması" (artık "post-Marksizm") ile psikanaliz arasındaki karşılaştırma noktalarının Laclau tarafından bir değerlendirilmesidir. Burada Laclau, Laclau/Mouffe'un hegemonya kavrayışı ile Lacancı "yoksunluk" nosyonu arasındaki kimi bağlantıları sunar ve post-Marksizm ile psikanaliz arasında "bir düzensizlik ve yerinden oynama mantığı olarak gösterenin mantığı etrafında" olası bir buluşmayı önerir.[63] Ne var ki Laclau bu noktada psikanalizin bu okumasının, "psikanalizin" yarısını değil tamamını görmezlikten gelip katı bir Lacancı yorumu benimsemeyi gerektirdiğinden söz etmez. Zira, psikanalizin yaklaşık %90'ı özcülüğün ağırlığı altındadır ve gerçekten de teorinin Lacancı yeniden işlenmesi onu bu olumluluklardan sıyırır. Bu nedenle, "post-psikanaliz"in post-Marksizmle buluşmasını tartışmak daha uygun olabilirdi.

Bu noktada, melez terim "post-modernizm"in istediği "paradoksal düalizm" üzerine Charles Jencks'in yorumlarına dönebiliriz: Bu terim, diye yazar Jencks, aynı zaman dilimi içerisinde hem modernizmin hem modernizmin aşılmasının uzantısıdır.[64] O halde, çalışmaları bazı bakımlardan Marksist bir çerçevede kilitli kalan, bazı bakımlardan ise bütünüyle farklı bir felsefi referans çerçevesine oturan Laclau ve Mouffe'dur. Marksizmin "belitleri"nin, özelikle sınıf, ideoloji ve siyasal söylem

---

[63] A.g.e., s. 144.

[64] Charles Jencks, *What Is Post-modernism?* (Londra, Academy Editions, 1986), s. 7.

arasındaki ilişkilerle ilgili olanların, çağdaş dünyada kendinden menkul hakikatler olmadıkları sonucuna varılırsa, o zaman, Laclau ve Mouffe'un Marksizmin sınıf özcülüğüne meydan okumaları, Marksist modelde önemli bir çatırdamayı, gerçekte çöküşü anlatır.

12
BİR RÖPORTAJ: DOXA (KANAAT) VE ORTAK YAŞAM

Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton

Terry Eagleton Merhaba ve hoşgeldiniz.[1] Pierre Bourdieu ve ben, öncelikli olarak onun *Language and Symbolic Power* (Dil ve Sembolik Güç) adlı eserinde ve yanı sıra benim *Ideology* (İdeoloji) adlı kitabımda yer alan bazı temaları tartışacağız.[2] Ardından, soruları ve yorumları ele alacağız.

Pierre, sana bu ülkeye yaptığın nadir ziyaretlerinden birinde bizimle olduğun için teşekkür ediyorum. Seni karşımızda görmekten ve eserlerinin çevrilmiş olmasından dolayı mutluyuz. Çalışmalarının temalarından bir tanesi, dilin, bir iletişim aracı olmaktan çok, gücün ve eylemin aracı olduğudur. Bu, bu kitapta yazdığın her şeyi bildiren bir temadır ve seni, görebildiğim kadarıyla, her tür saf semiyotiğe karşı kesinlikle düşman kılıyor. Bunun yerine, bir noktada 'sözün üretiminin toplumsal koşulla-

---

[1] Pierre Bourdieu ile Terry Eagleton arasında, Londra'daki Institute of Contemporary Arts'ta, 15 Mayıs 1991 tarihinde gerçekleşen bu söyleşinin düzeltilmiş dökümü 'Talking Ideas' serisinde yayımlanmıştır.

[2] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991; Terry Eagleton, *Ideology*, Londra 1991.

rı' olarak adlandırdığınız şeye ve ayrıca, bana göre, sözlerin alımlanma koşullarına bakmak isteyebilirsiniz. Diğer bir ifadeyle, konuşmada, söylemde önemli olan şeyin, dilin kendisine içkin bir güç olmadığını iddia ediyor; önemli olanın dilin bir tür otorite ya da meşruiyetle desteklenmesi olduğunu söylüyorsunuz. Ve bu da, bence çoğumuzun sizin diğer çalışmalarından bildiğimiz üzere, sizin 'sembolik güç', 'sembolik şiddet', 'dilbilimsel sermaye' ve benzeri kavramları harekete geçirmenize neden oluyor. Bunu doğru anlayıp anlamadığımı sormak istiyorum. Ayrıca, bu süreçlerin ideoloji kavramıyla nasıl ilişkili olduğunu, onların eşanlamlı olup olmadıklarını ya da ideolojinin sizin için farklı bir anlamı olup olmadığını bize açıklayabilir misiniz? İdeoloji kavramı, çalışmanızda zaman zaman baş gösteriyor ama özellikle bu kitapta merkezi bir yerde durmuyor.

Pierre Bourdieu Kitabım hakkında söyledikleriniz için teşekkür ederim. Kitabın başlıca amacını birkaç cümleyle özetlediniz; bu nedenle, sorunuzu yanıtlamak şimdi benim için daha kolay. Gerçekte, 'ideoloji' sözcüğünden uzak durmaya çalışıyorum çünkü, sizin kendi kitabınızın da gösterdiği üzere, bu sözcük çoğunlukla yanlış veya muğlak bir şekilde kullanılıyor. Kavram bir tür itibarsızlığı iletiyor sanki. Bir ifadeyi ideolojik diye tanımlamak, çoğunlukla, bir aşağılamadır; böylelikle, bu isnadın kendisi, sembolik tahakkümün bir aracı haline geliyor. Bu kavramı maruz kaldığı istismarlardan korumaya ve onun bazı kullanımlarını kontrol altına almaya çalıştığımdan, ideolojinin yerine 'sembolik tahakküm', 'sembolik güç' veya 'sembolik şiddet' gibi kavramları kullanmayı deniyorum. Sembolik şiddet kavramıyla, algılanmayan gündelik şiddet biçimlerini görünür kılmaya çalışıyorum. Örneğin, burada, bu anfide, şu anda kendimi çok çekingen hissediyorum; heyecanlıyım ve düşüncelerimi formüle etmekte zorlanıyorum. Sembolik şiddetin etkisi altındayım. Bu, şu anda kendi dilimde konuşmamamla ilgili, iz-

leyicilerin önünde kendimi rahat hissetmiyorum. Bence ideoloji kavramı bunu iletemez veya bunu daha genel bir şekilde yapar. Bazen kavramları parlatmamız gerekir. İlkin, daha kesin konuşmak ve ikinci olarak, kavramları daha canlı kılmak için. İdeoloji kavramının çokça kullanıldığına, istismar edildiğine ve bunun artık işlemediğine eminim siz de hak verirsiniz. Artık, bu kavrama inancımız kalmadı ve örneğin, siyasi kullanımlarda, verimli ve etkili kavramlara sahip olmamız önemlidir.

TE Kavramın muğlaklığına ilişkin olarak söylediklerinize katılmama ve ideoloji kavramının farklı kullanımlarının dolaşımda olmasına rağmen, bu durum beni ideoloji üzerine hâlâ neden yazdığımı açıklamaya itiyor. Kitabım kısmen kavramı netleştirme denemesiydi. Ayrıca, ideoloji kavramının artık neden gereksiz veya gereğinden fazla göründüğüne ilişkin bazı sebeplerin olduğunu düşünüyorum ve kitabımda bunlara bakmayı da deniyorum. Bir tanesi, ideoloji kuramının temsil kavramına bağlı görünmesidir. Belli temsil modelleri ve dolayısıyla ideoloji nosyonu tartışma konusu olmuştur. Bir diğer neden, belki de daha ilginç olanı, çoğunlukla, bir düşünce biçimini ideolojik olarak tanımlamak için artık bir tür mutlak gerçekliğe erişime ihtiyaç duymanız gerektiğinin düşünülmesidir. Eğer mutlak hakikat fikri tartışma konusu yapılıyorsa, ideoloji kavramı da onunla birlikte yere çakılmış demektir.

İdeolojinin epeydir moda bir kavram olarak görülmemesinin iki nedeni daha bulunmaktadır. Biri, 'aydınlanmış yanlış bilinç' olarak adlandırılan şeydir; şöyle ki, yanlış bilinçaltında çabalayıp durduğumuz düşüncesi, post-modern bir çağda, fazlaca basit kaçmaktadır. İnsanlar, gerçekte çok daha sinik veya kurnaz bir tutumla, kendi değerlerinin varsayılandan daha fazla farkındadırlar. Bu, ideoloji kavramının sorgulanmasını yeniden gündeme getirir. Son olarak, sistemi ayakta tutan şeyin, sanki kendi sistemli mantığından daha az retorik veya söylemsel ol-

duğu argümanıdır. Gelişmiş kapitalizmin kendi başına işlediği ve artık kendi geçerliliği için bilince nüfuz etmesine gerek duymadığı, bir şekilde kendi yeniden üretimini güvence altına aldığı argümanıdır bu. Tüm bunların İdeoloji kavramını bir kenara atmak için yeterli olup olmadığı konusunda gerçekten şüpheliyim. Bu farklı görüşlerin belli bir açıklığa/etkiye sahip olduğunu kabul ediyorum ama ideoloji kavramından vazgeçmek istememin nedeni, yanlış bilinç nosyonuna tekabül eden bir şeylerin olduğunu düşünmemdir ve çalışmanızla da bu bakımdan ilgileniyorum. Şöyle ifade edeyim: Kanaat (*doxa*), kendiliğinden inanç veya fikir gibi kavramları kullandığınızda, bunlar sizin için bir anlamda ideoloji nosyonları gibi işlerler ve bu durumda kanaat, sorgulanamaz ve doğal bir şey gibi görünecektir. Diğer yandan bu, sizin, iktidarın adil olmayan sistemini fiili olarak sürdüren, yanlış kavramlar ve önermeler anlamında yanlış bilinç hakkında konuşmanıza izin verir mi? Yanlış bilinç üzerine yalnızca benimseme veya evrenselleşme çerçevesinden mi konuşmak istersiniz? Ya da toplumsal gerçekliğin yanlış ve doğru fikirleri hakkında epistemeolojik bağlamda mı konuşmayı tercih edersiniz?

PB Akıl yürütmenizin ilk kısmına, ideoloji kavramına ilişkin olarak ifade ettiğiniz şüphelere katılıyorum. İtirazlarınıza da hak veriyorum ve onları biraz daha genişletebilirim. Bence, özellikle, ideoloji kavramının başat kullanımlarından birisi, bilim insanları ve diğerleri arasında güçlü bir kopuş yaratma amacına yönelikti. Örneğin, Althusser ve ondan etkilenenler kavramın çok şiddetli ve sembolik bir kullanımını oluşturdular ve onu bir tür dini nosyon olarak kullandılar. Bu nosyon sayesinde hakikatin derecelerini tırmanmak zorundaydınız ama onlar elbette hiçbir zaman hakiki Marksist kurama ulaştıklarından emin olamadılar. Kuramcılar, 'sen bir ideologsun' diyebiliyorlardı. Örneğin, Althusser, 'sözümona sosyal bilimler' diyebili-

yordu. Doğru bilgi, yani bilimin sahibi ve yanlış bilinç arasındaki görünmez ayrımı görünür kılmanın bir yoluydu. Bence bu, son derece aristokratça bir tutumdur. Aslında, 'ideoloji' sözcüğünü sevmememin nedenlerinden birisi, Althusser'in aristokratça düşünmesidir.

Şimdi daha tanıdık bir zemine geçelim: kanaat nosyonunun neden daha kullanışlı olduğunu düşünüyorum? Marxist gelenekte ideoloji olarak adlandırılan pek çok şey, gerçekte, epeyce belirsiz bir tarzda işler. Örneğin, bütün akademik sistemlerin, bütün eğitim sistemlerinin bir tür ideolojik mekanizma olduğunu, bu mekanizmaların da kişisel sermayenin eşitsiz paylaşımını ürettiğini ve bu üretimi meşru kıldığını söyleyebilirim. Bu türden mekanizmalar bilinçdışıdır. Kabul edilirler ve çok güçlüdürler. Bunlar temsil olarak, yani yanlış bilinç olarak ideolojinin geleneksel tanımı içersinde anlaşılamazlar. Bence Marksizm, gerçekte, bir tür Kartezyen felsefe olarak varlığını sürdürmektedir. Buna göre, bilinçli bir failiniz vardır ve bu kişi âlimdir, eğitimli insandır; diğerlerininse bilince erişimi yoktur. Bilinç hakkında çok fazla konuşmuş olduk, özellikle de temsil bağlamında fazlasıyla konuştuk. Toplumsal dünya bilince göre işlemez; pratiklere, mekanizmalara, vb. göre işler. Kanaati kullanarak, bilmeden pek çok şeyi kabul ederiz ve işte bu, ideoloji denen şeydir. Bana göre, değişim felsefesi ile çalışmak zorundayız. Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden uzaklaşmalı ve içerisinde faillerin şeylere bilinçli bir şekilde yaklaşmayı hedeflemedikleri veya yanlış bir temsille yanlışlıkla yönlendirilmedikleri başka bir felsefeye doğru yol almalıyız. Bence tüm bunlar yanlış ve ben buna inanmıyorum.

TE Eğer sizi doğru anladıysam, kanaat kavramı, daha yetkin bir ideoloji kuramı olarak adlandırılabilir. Ama bu yeniden formülasyon konusunda açıklamak istediğim iki endişem var. İlki, kanaat kavramının, fikirlerin benimsenmesini vurgulama-

sıdır. Bu, sizin bilinçdışı mekanizmalara bakmanıza izin verirse de, bütün sembolik şiddetin veya ideolojinin gerçekten benimsenmiş olduğunu iddia etmek fazla basit kaçmaz mı? Yani, bir şekilde insanlar inançlar ve değerler konusunda, bunlara uymaya devam etseler bile, daha eleştirel, hatta daha şüpheci olmazlar mı? Diğer bir ifadeyle, ideolojinin veya kanaatin benimsetici, yerlileştirici işlevini aşırı vurgulamıyor musunuz? Ve ikinci olarak, insanların iktidarın egemen biçimlerini meşru kıldığını çok çabuk kabul etme tehlikesine düşmüyor musunuz? Meşrulaştırmanın muhtemelen, daha pragmatik veya şüpheci bir kabulden egemen sınıfın mutlak olarak içselleştirilmesine kadar giden farklı türleri vardır. Sizin doktrininiz, bu tür bir kabul etmeme, eleştirme ve karşı çıkışa yer veriyor mu?

PB Bu çok yerinde bir soru. Bildiğimiz en iktisatçı gelenekte, yani Marksizmde bile, bir bilinç kapasitesi olarak direnç kapasitesi, bence olduğundan fazla büyütülür. Söylemek zorunda olduğum şey, korkarım ki, entelektüellerin, özellikle daha cömert olan solcu entelektüellerin özgüvenini şoka uğratacaktır. İnsanların cesaretini kıran bir kötümser olarak görülebilirim. Ama bence gerçeği bilmek daha iyidir. Bu gerçek de şudur: kendi gözlerimizle insanların berbat koşullarda yaşadıklarını gördüğümüzde, ki ben genç bir akademisyenken yerel proletaryanın ve fabrikalardaki işçilerin arasındaydım, onların bizim inanacağımızdan çok daha fazlasını kabul etmeye hazır oldukları açıktır. Bu benim için çok güçlü bir deneyimdi: çok fazla şeyle başa çıkıyorlar ve işte kanaat ile bunu kastediyorum—insanların bilmeden kabul edeceği çok fazla şey var. Bizim toplumumuzdan bir örnek vermek istiyorum. Bir grup bireye, okulda başarılı olmanın temel unsurları nelerdir diye sorduğunuz zaman, toplumsal örneklem grubunu ne kadar aşağı çekerseniz, alacağınız yanıt o kadar doğal yetenek ve Tanrı vergisi olacaktır. Yani, başarılı olanların doğal olarak zihinsel kapasitelerle donatılmış ol-

duğuna inanırlar. Ve kendi dışlanmışlıklarını ne kadar fazla kabul ederlerse, birer aptal olduklarına da o kadar inanırlar ve şöyle derler: 'Evet, İngilizcede iyiydim, Fransızcada da iyiydim ama matematiğim kötüydü'. Artık bu bir gerçektir; ki bence korkunç bir gerçektir. Entelektüeller kabul etmek istemeseler de kabul etmek zorundadırlar. Bu, baskılanmış bireylerin her şeyi kabul edeceği anlamına gelmez, ama onlar bizim inandığımızdan ve kendi bildiklerinden çok daha fazla şeye razı olurlar. Bu, emperyal sistem gibi amansız bir mekanizmadır, ideoloji için harika bir araçtır, televizyon veya propagandadan çok daha büyük ve güçlüdür. Aktarmak istediğim başat deneyim işte budur. Muhalefet kapasitesi hakkında söylediğiniz şey çok önemli; bu gerçekten de var, ama aradığımız yerde değil; o başka bir forma bürünüyor.

TE Evet, 'heterodoksi' olarak adlandırdığınız şey üzerine konuşuyorsunuz, bu da dilin muhalif bir türüdür. Marksistlerin eserinizde kötümserlik dediği şeyi, siz muhtemelen gerçeklik olarak görüyorsunuz. Buna katılınabilir, ama öte yandan, pek de fazla Michel Foucault'yu çağrıştırmak istemediğinizi de biliyorum. Maddeci gerçekliği vurgulayarak bir iktidar kuramına gitmek istemiyorsunuz; zira siz, bence çok da doğru bir biçimde, iktidar kuramını, fazla soyut, fazla metafizik ve fazlaca her yere nüfuz eden bir şey olduğu gerekçesiyle eleştirmiştiniz; aksine siz, bir tür siyasi direnişe alan bırakmak istiyorsunuz. Benim kanaat düşüncesine itirazım, egemen ve baskıcı inançların içselleştirilmesi olduğunu söylüyor gibi görünmeniz; ama ikinci bir hamlede, kırılgan bir şey de var ve buradan bir heterodoksi doğabilir. Ama bu fazla kronolojik değil mi? Belki ben karikatürleştiriyorum ama kanaatin kendisi daha çelişkili bir mesele değil mi? Yani, insanlar inanabilir mi yoksa inanmayabilir mi ya da farklı düzeylerde mi inanır?

PB Hayır. Bu, elimizdeki insan felsefesinin, eylem felsefesinin, vb. programıyla ilgilidir. Bilinç, yanlış bilinç, bilinçdışı, vb. açısından düşündüğünüz sürece, çoğu zaman beden yoluyla aktarılan başat ideolojik etkileri kavrayamayacağınızı söylüyorum. Baskının ana mekanizması, bedenin bilinçdışı manipülasyonu ile çalışır. Örneğin, ilkel denilen toplumda erkek egemenliğinin işleyişi üzerine yakınlarda bir makale yazdım. Bu işleyiş aynen bizim toplumdaki gibidir, ama çok daha gözler önündedir. ilkel toplum diye adlandırılan toplumlarda baskılanan insanlar, yani kadınlar, hakimiyeti bedensel eğitim yoluyla edinirler. Daha da detaya girebilirim. Örneğin, kızlar belirli bir şekilde yürümeyi öğrenirler, ayaklarını özel bir şekilde hareket ettirmeyi öğrenirler ve göğüslerini saklamayı öğrenirler. Konuşmayı öğrendikleri zaman, 'biliyorum' demezler, 'bilmiyorum' derler. Örneğin, bir kadına yol sorduğunuzda, 'bilmiyorum' diyecektir. Bizde de bunun dengi bir süreç var, ama daha ince bir şekilde işliyor. Dil aracılığıyla, beden aracılığıyla, bilinç düzeyinin altındaki şeylere yönelik davranışlar aracılığıyla işliyor. Ama mekanik değil bunlar, bizi bilinçdışına yönlendirmiyor. Bu açıdan düşündüğümüzde, özgürleşme işinin çok zor olduğu aşikâr hale gelir; bu, bilincin geliştirilmesi meselesi olduğu kadar zihinsel cimnastik sorunudur da. Ve biz entelektüeller olarak buna alışkın değiliz. Buna skolastik tarafgirlik adını veriyorum. Maruz kaldığımız her şeye yönelik bir tarafgirliktir bu. Sorunların, yalnızca bilinç aracılığıyla çözülebileceğini düşünürüz. İşte bu, Foucault'dan ayrıştığım ve onun önemli kavramlarından olan disiplinle karşıtlık içerisinde olduğum yerdir. Disiplin, en azından Fransızcada, dışsal bir şeye işaret eder. Disiplin, askeri bir güç tarafından zorlandığınız şeydir, uymanız gerekir. Bir anlamda, disipline isyan etmeniz kolaydır, çünkü onun bilincindesinizdir. Aslında, bence, sembolik tahakküm açısından, direniş daha zordur; çünkü hava gibi içinize çektiğiniz bir şeydir. Onun tara-

fından baskılandığınızı hissetmezsiniz. O her yerdedir ve hiçbir yerdedir. Ondan kaçmak çok zordur. İşçiler, böyle görünmez bir baskının altındadırlar ve bu nedenle, kendi koşullarına, bizim inanabileceğimizden daha fazla uyum sağlamışlardır. Bunu değiştirmek çok zordur, özellikle de bugün. Tahakküm, bir baskı aracı olarak, sembolik şiddet mekanizmasıyla, daha etkili ve bu bağlamda daha zalim bir biçim almaya eğilimlidir. Çağdaş toplumları düşündüğümüzde, şiddet daha yumuşatılmış ve görünmez hale gelmiştir.

TE Burada bir tür ironi olduğunu söyleyebilirim, çünkü, bir yandan, bilinç üzerine aşırı vurgu olarak gördüğünüz şeye tepki gösteriyorsunuz. Bence haklısınız, ama Marksist geleneğin bir kısmı da bunu tescil etmiştir. Siz bu kuramları geliştirirken Marksist geleneğin kendisi de, Althusser'in çalışmalarında, sınırları ne olursa olsun, ideoloji kavramını, daha az bilince ve daha çok pratik ve kurumsal bir yere doğru, belki de sizin kendi konumuza daha yakın olacak şekilde kaydırmaya çalışıyordu.

Siyasi muhalefet veya kötümserlik konusuna, sizin eserinizin hayati bir alanını belirleyen, başka bir perspektiften yaklaşarak odaklanmak istiyorum. Altını çize çize, bence yaratıcı bir şekilde, dilbilim pazarlarından ve sözel ifadelerin değerinden, fiyatından, yani fiyat oluşumundan bahsediyorsunuz. Bütün bir Marksist iktisat dilini, kararlı bir şekilde kültürel veya sembolik alana aktarıyorsunuz. Ayrıca eğitimde, sanatta veya herhangi bir alanda insanların bir miktar kültürel sermaye biriktirmeye çalıştıkları bir mücadele alanından söz ediyorsunuz. Bence bu, sanat olgusuna bakışınızdaki vurgunuzdan az olmamak kaydıyla, çok aydınlatıcı. Toplumsal alanın bütününe doğrudan gidemiyoruz; ilk önce o tikel sanatsal, kültürel alandan geçmemiz gerekiyor. Bence bu son derece faydalı. Ancak, insan pratiğinin, eyleminin ve dilinin bütününün, içerisinde oyuncuların ellerini güçlendirmeye çalıştıkları, diğer oyuncuların aleyhine daha et-

kin yatırım yaptıkları bir savaş olması nosyonu ile ortaya çıktığınız söylenebilir mi? Bu, pek çok alandaki deneyimimizin doğru bir betimlemesidir, ama söylemin ve eylemin, kavgacı terimlerle kolaylıkla kavramsallaştıramayacağınız başka biçimleri de yok mu?

PB Benim düşüncelerime sempati duyarak, böyle biçimlerin mevcut olduğuna dair kendiniz güzel bir örnek veriyorsunuz! Her neyse, bu kendime sormam gereken önemli bir soru, ben de bunun bir sorun olduğuna katılıyorum. Neden bu terimlerle düşünmeye eğilimli olduğumu bilmiyorum, beni buna gerçekliğin mecbur kıldığını hissediyorum. Bizim bugün giriştiğimiz türden bir mübadelenin olağandışı olduğunu düşünüyorum. Bunun gerçekleştiği yer, daha genel bir ifade kullanmak gerekirse, Aristoteles'in arkadaşlık [*'philia'*] dediği şeye dayanan bir istisnadır. Arkadaşlık, Aristoteles'e göre, iktisadi bir mübadeledir veya aile içerisinde ebeveynler ya da arkadaşlar arasında gerçekleşen sembolik bir mübadeledir. Pek çok alanın, pek çok toplumsal oyunun yapısının, böyle, sözde-kaçınılmaz bir yarış, bir hakimiyet mücadelesi olduğunu düşünmeye eğilimliyim. Bu, ekonomik alanda açıkça ortadadır; hatta dini alanda bile bu betimlemeyi yerinde bulabilirsiniz. Pek çok alanda, sermayenin farklı biçimlerini (dini sermaye, iktisadi sermaye, vb.) biriktirmek için, bir rekabet olarak nitelendirebileceğimiz şeyin vuku bulduğunu gözlemleyebiliriz. Şeylerin gerçekte ne iseler o olması, yani Habermas'ın tahrif edilmemiş iletişim dediği şey, daima bir istisnadır. Bu tahrif edilmemiş iletişimi, yalnızca özel bir çabayla, sıradışı koşullar gerçekleştiğinde elde edebiliriz.

Az önce sözünü ettiğiniz, dilbilimsel mübadele ve iktisadi mübadele arasındaki benzeşim üzerine bir şey daha söylemek istiyorum. Bana göre basitçe iletişim olarak, dilsel üretim olarak ele alınamayacak bu benzeşim, pek çok olguyu anlamakta çok yararlıdır. Austin gibi bazı İngiliz felsefeciler bu noktaya işaret

etmişler ve emir vermek, duyuru yapmak gibi önemli şeylerin dildeki varlığını görmüşlerdir. Bunlar, iletişim modeline uymamaktadır. Pek çok şey, saf iletişim bağlamında anlaşılamaz. İktisadi benzeşim fikrimi öne sürmekle, sadece, analitik felsefeye yoksun olduğu sosyolojik bir temel vermek istiyorum. Austin'i eleştirmiyorum; betimlediği sürecin toplumsal olanaklılık koşullarının tam bir açıklamasını vermediğini söylüyorum. Dolayısıyla, dil felsefesinin çok uzağında görünsem de, aslında çok yakınım.

TE Açıkçası, semiyotik açıdan düşündüğünüz kadar sosyolojik açıdan da düşünüyorsunuz. Eserinizin koşulları ile derinden meşguliyetiniz, eserinizin bütününde geçen, değişmez bir alt metin türüdür—ya da, daha genel olarak, potansiyel bakımdan özgürleştirici, iyi olan her neyse onu, ortak yaşamı analiz etmeyi gerektiren nedenleri bulmaya çalışan, sosyolojik bir söyleme ilişkin zorluklarla yüklü bir meşguliyettir bu. Yani, çalışmanızda, her daim açık olmasa da, akla yatkınlığın bir türü olarak bulunan çok güçlü bir taahhüt var; bu 'ortak yaşam' olarak adlandırılabilir. Bu, sizin çalışmanızda, bu ülkedeki Raymond Williams'ın çalışmasıyla benzerlik arz eden şeylerden birisidir. Ama elbette, bir inceleme nesnesi olarak, hatta tefekkür olarak ortak yaşamı ele alan son derece özelleşmiş bir söylemde bulunan bir sosyolog için bu çok zordur. Benim gibi siz de, entelektüel bir kişisel geçmişten gelmiyorsunuz ve bana öyle geliyor ki, çalışmanız, ilk elden zihinle bir alakası olmayan ortak değerin bazı anlamları ile akademik kurumları incelemenin diğer boyutu—yani entelektüellerin toplumsal durumu ile bunun içermeleri—arasındaki gerilime işaret ettiği için çok ilginç. Bu biyografik durumun, sizin meşguliyetinizi açıklamaya yardımcı olabileceğini düşünüyor musunuz?

PB Çok hoş ve nazik sözler bunlar. Kişisel duygularımı tam olarak açıkladınız. İlk kuşak entelektüellerin yaptığı gibi ben de

yaşamımın iki parçasını bir araya getirmeye çalışıyorum. Bazıları farklı araçlar kullanır—örneğin, çözümü siyasi eylemde, bir tür toplumsal rasyonalizasyonda bulurlar. Benim temel sorunum ise, başıma ne geldiğini anlamaya çalışmaktır. Benim izlediğim eğri, mucizevi bir şey diye tanımlanabilir. Sanırım ait olmadığım bir yere yükseldim. Ve böylelikle, ait olmadığım bir dünyada yaşadığım için iki şeyi, yani, akademik bir aklın ne demek olduğunu—nasıl yaratıldığını—ve aynı zamanda onu elde ederken neyin kaybedildiğini anlamak zorundayım. Bu nedenle, benim çalışmalarım—hatta çalışmalarımın tamamı—bir tür otobiyografidir; aynı eğriyi izlemiş, aynı anlama ihtiyacını duyan insanlar için bir çalışmadır.

TE Sorular ve yorumlar için, bir miktar zamanımız var. Tartışmada değinilen konularla ilgili olarak görüş belirtmek isteyen var mı?

İdeoloji kavramına karşı şu argüman ortaya atıldı: Marksizm, insanlara, hakikati tanıma hususunda haddinden fazla güvenmiştir; toplumsal skalanın çok altında yer alanların bunu tanıması daha az olasıdır. Ama aslında, skalanın altındaki —ekonomik gücü olmayan— insanlar, tartışma gruplarına katılıp, ev yaşantılarının dar çevrelerinden kurtularak, diğer olasılıkları tanımazlar mı? Bu kesimin entelektüel yetilerden daha önemli bir rolü olduğunu ve bunun aksine ekonomik ve ailevi durumların insanların daha geniş doğrulara ulaşma potansiyellerini engellediğini düşünüyor musunuz?

TE Kitabımda öne sürdüğüm gibi, otoriter gücü meşru kılma ve tam olarak içselleştirme işi kapasite/zeka gerektiren karmaşık bir mesledir. Olumsuz bir şekilde tanımlanmayı, düşük skalada veya ezilmiş olduğunu kabul etmek bile, bir derece yaratıcılık gerekir. Hakim bir iktidarın meşruluğunun asla edilgen bir mesele olmaması, bence bir paradokstur—onu kendinize soğurma meselesidir; böylece sözünü ettiğiniz kapasiteler, insanların egemen gücü kabul etmeleri ve kendilerini onunla iliş-

kilerine göre tanımlamaları için de orada olacaktır. Pierre Bourdieu'nun çalışmalarının büyük bir kısmının, insanların sermaye elde edip edemeyecekleri koşullar hakkında olduğunu sanıyorum.

PB Toplumsal üretimdeki işbölümünün, fiili olarak, belli başlı deneyim çeşitlerine göre gerçekleşmesi söz konusudur. Toplumsal dünya hakkında konuşan insanlar çoğunlukla toplumsal dünyayla ilgili hiçbir şey bilmezler; toplumsal dünyaya ilişkin hiçbir şey bilmeyen insanlarsa onun hakkında konuşamazlar. Eğer toplumsal dünya üzerine çok az doğru şey söyleniyorsa, bunun nedeni bu ayrımda, işbölümünde yatar. Örneğin kanaat, bir bilgiyi, pratik bir bilgiyi ima eder. İşçiler çok şey bilirler; herhangi bir entelektüelden, herhangi bir sosyologtan çok daha fazlasını bilirler. Ama bir bakıma bildiklerini bilmezler, onu anlama, onun üzerine konuşma gerecinden yoksundurlar. *Ve biz, kendi kanaat deneyimlerini, toplumsal dünyaya vakıf olmasını, açık ve güzel ifade edilmiş bir sunuma dönüştürebilecek entelektüeller mitolojisine tutunuruz.* Toplumsal nedenler açısından bu çok zor bir problemdir. Örneğin, bir entelektüel, bir işçinin deneyimini yeniden üretmeyi denerse, 1968 sonrasında Fransa'da olduğu gibi, entelektüelin alışkanlıklarından yoksun bir işçinin deneyimiyle karşılaşır. Korktuğu şeylerin çoğu aslında alelade şeylerdir. Kendi görüşüne, işçinin deneyiminin bir betimini ve bunun kendi bakış açısından bir deneyim olduğunu dâhil edebilmesi gerekmektedir. Bu da çok zordur. Entelektüellerin buna kulak asmamasının nedenlerinden birisi, bana göre, kültürel sermayeye ilişkin pek çok çıkara sahip olmalarıdır. Size bir örnek vereceğim: Marx'ın Proudhon hakkında söyledikleri beni şoke etmiştir; Marx, Prodhon'a karşı çok acımasızdır. Marx şöyle demişti: 'O, aptal bir Fransız küçük burjuvadır'; zira Proudhon estetik üzerine, sadece Yunan estetlerinin bakış açısından yazar ve epey naiftir. Marx ise Yunanca öğren-

miştir; on sekizindeyken Yunanca yazabilmektedir. Proudhon'u zayıf eğitimli bir küçük burjuva olarak küçümsemiştir, oysa Marx Prusya monarşinin yüksek bir memurunun oğluna yaraşır klasik bir eğitim almıştır. Bu tür ayrımlar çok önemlidir. Siz Marksizmin kırıntılarını ararken, onlar oradadır. Kültürel sermayeye sahip entelektüelin kibirinden kaynaklanır bunlar. Sol partilerin davranışları ve mücadelelerinin çoğu bununla ilgilidir; entelektüeller, işçilerden nefret ederler ve onları küçümserler ya da onları çok fazla yüceltirler; ki bu da onları küçümsemenin bir yoludur. İşte, bunları bilmek çok önemlidir ve bu nedenle, özeleştiri süreci, son derece hayatidir. Özeleştiri, entelektüel ve akademik zihniyetin incelenmesiyle pratiğe dökülebilir. Bu, ideoloji üzerine her tür iletişim için zorunlu bir kişisel koşuldur.

Dikkatinizi bir dakikalığına sanata kaydırabilir miyim? Ben, sembolik sermaye ideolojisinin sanata ve estetiğe nasıl dayandığı konusuyla ilgilenmiyorum. Siz, farklı şekillerde ikisine de hücum ediyorsunuz. Kitabınızın sonunda toplumsal skala boyunca insanların, evrensel sınıflandırma sistemine katıldığını iddia ediyorsunuz. Onlar toplumsal piramidin tabanından tepesine, Kantçı estetiğe inanıyorlar. Fredric Jameson'ın pek çok yeni ve çeşitli kültürel kod olduğu yönündeki açıklamasını hesaba kattığınızda, sembolojik metaların ekonomisine ne olur? Yeni kodların çoğaldığı doğruysa, bu sizin sembolik güç incelemenizle nasıl ilişkilidir?

PB Bu zor bir soru. Bana göre, yüksek pazarlar, yerler vardır. Buralarda, egemen kod kesinlikle etkin kalır ve bu yerler başat oyunların oynandığı yerlerdir, yani, akademik sistemdir (Fransa'da Grandes Écoles sistemi, üst düzey yöneticilerin seçildiği yerdir). Kültürel temalar üzerine çalıştığım için buna cevabımda işaret edeceğim. Kitle kültürünün, popüler kültürün vb. büyüyüp durduğu yönündeki o eski fikri ve insanların bu durum karşısında kör olduklarını, kültürel farklılıklara bilinçdışı bir şe-

kilde eklemlendiklerini yineyip duruyoruz. 'Şu kartikatür bantlarına bir bak' ya da başka bir kültürel öğe söz konusu olduğunda, 'müthiş bir kültürel yaratıcılık sergilemiyorlar mı?' demek, entelektüeller arasında yaygın ve şık bir biçimdir. Tıpkı bir insanın, 'Onu sen göremiyorsun ama ben görüyorum ve onu gören ilk kişi benim' demesi gibi. Algı geçerli olabilir, ama bu yeni şeylerin, sembolik sermayenin yapısını değiştirme kapasitesi fazlaca büyütülmektedir. Değişimin boyutunu abartmak, bir anlamda, bir popülizm türüdür. 'Şu rap müziğe bak, amma müthiş' dediğinizde, insanları büyülersiniz. Sorun şudur: bu müzik gerçekten kültürün yapısını değiştirebilir mi? Bence, rapin müthiş olduğunu söylemekte bir sorun yok ve bu bir anlamıyla, etnik-merkezci olmaktan ve bu müziğin hiçbir değeri olmadığını iddia etmekten daha iyidir. Ama aslında kalan şeyin egemen biçim olduğunu unuttuğunuz zaman, bu, etnikmerkezcilik olur ve başat toplumsal oyunlarda, rapten elde edilen sembolik getirileri yine de anlayamazsınız. Ben kesinlikle bu şeylere dikkat etmemiz gerektiğini düşünüyorum ama onların kültürel etkililiğini büyütmekte siyasi ve bilimsel bir tehlike vardır. Nereden konuştuğuma bağlı olarak, bir tarafta ya da diğerinde olabilirim.

Sembolik şiddetin bir şiddet olduğunu söylüyorsunuz. Bununla ne demek istiyorsunuz?

PB Şiddetin daha sofistike biçimlere büründüğüne inanıyorum. Bir örneği, en azından Fransa'daki, kamuoyu yoklamalarıdır. (Bana burada daha farklı olduğu söylendi ama Fransa'da kamuoyu yoklamaları, siyaset adamlarıyla onların izleyicileri arasındaki basit bir temastan daha sofistike bir biçimde görüş alınmasıdır.) Kamuoyu yoklamaları, tartıştığımız manipülasyon türünün bir örneğidir. Hiç kimsenin tam olarak sorumlusu olmadığı, sembolik şiddetin yeni bir biçimidir. Nasıl çalıştığını anlatabilmem için iki saat gerekir, çünkü manipülasyon epey

karmaşık bir konudur. Bence, ne olup bittiğini anlayan insan sayısı onu geçmez. Bu araştırmaları yapan insanlar bile anlayamazlar. Örneğin, siyaset insanları (yönetimdekiler), sürecin nasıl işlediğini bilmezler ve bu nedenle süreç onları yönetir. Gazeteciler, kamuoyu araştırması yapanlar, bu araştırmaları yorumlayan entelektüeller, televizyon yorumcuları (siyasi etki açısından bunlar çok önemlidir), siyaset adamları vb. pek çok farklı failin karmaşık bir yapısıdır. Tüm bu insanlar, bir bağlantılar ağı içerisindedirler ve herkes diğerini gizemli kılar, diğerini gizemli kılarak kendisini de gizemli kılar. Hiç kimse sürecin bilincinde değildir ve süreç hiç kimsenin Fransa'nın basitçe kamuoyu yoklamasıyla yönetildiğini söyleyemediği bir şekilde işler. Bunu anlamak için, kullanılmış geleneksel yöntemlerden çok daha sofistike araçlara ihtiyaç vardır. Bütün sendika liderlerine şunu söylüyorum: geç kaldınız; üç sınıf savaşımı geridesiniz; 19. yüzyılın sınıf savaşımına elverişli olan araçlarla mücadele ediyorsunuz, oysa önünüzde duran iktidarın biçimleri bir hayli karmaşık.

'İlk kuşak entelektüel' göndermenizi ve böyle bir insanın izlediği eğriyi duymak ilgimi çekti. Bilinen nedenlerden ötürü, bu hâlâ nadir bir kuşaktır ama bu kuşağın kendisi artık üreme çağındadır, peki bu insanların çocukları ne durumda? Onlar, ikinci kuşak entelektüeller mi oldular? Sorunsuz bir şekilde orta sınıfa mı eklemlendiler ya da bir tür alt kültür mü yarattılar? Bunu her ikinize de soruyorum, çünkü olan bitene ilişkin kendi deneyimim beni umutsuzluğa düşürüyor. Sonraki kuşak, hem işçi sınıfı geleneğinin gücünü kaybetmiş, hem de bir şekilde asla tam olarak orta sınıfa giremeyecek gibi görünüyor. Bu konuya ilişkin ilk kuşak entelektüellerin yorumlarını merak ediyorum.

TE Benim çocuklarım entelektüelin yanına bile yaklaşamazlar. Bence onlar eğitimi burjuva ideolojisi olarak görüyorlar, bu onlara da cuk oturuyor! Haklısınız. Ne biri ne öteki olamama durumu var, ama bunun neden bir umutsuzluk kaynağı olması gerektiğini anlamadım. Bence bu, bulunması ilginç bir konum

olsa gerek, öyle değil mi? Elbette, onların artık işçi sınıfından olmadığı—tıpkı ailelerinin de artık işçi sınıfına ait olmadığı—gibi ifadeler, genellemelerdir, ama ailelerini eylemde görmüşlerdir ve entelektüellere özgü bir şüphe taşırlar. Diğer bir değişle, cevabın bir entelektüel olmakta yattığını düşünmüyorlar.

Ben, Pierre Bourdieu'nun genç entelektüllerin rap üzerine söyledikleriyle ve dikkatleri kültüre çekmeleriyle ilgili olarak işaret ettiği noktayı ele almak istiyorum. 'Habitus' kavramınızla, sermaye, kültür ve ideolojiden bahsetmekle, insanların olası özgürleşmesinin temel ekonomik belirleyenlerini altüst etme tehlikesi içerisine girdiğinizi düşünmüyor musunuz? Nihai olarak, insanların gidip bir kitap okumak için araçları yoksa, onlar bu şekilde özgürleşemeyecekler mi? Sorgulamak istediğim bir diğer şey de kanaat nosyonu. Eğer insanlar kendi baskılanmışlıklarını içselleştirirlerse ve bütün mesele bir bakıma bilinçaltıysa ve onunla mutlularsa, özgürleşme düşüncenizi temellendirme konusunda güçlüklerle karşılaşmaz mısınız?

PB Bir tür entelektüel tarafgirliğim olduğundan şüphelendiğinizi ve bundan yalnızca tek birkaçış yolu olduğunu söylemeye mi çalışıyorsunuz? İzleniminiz bu mu?

Genç entelektüeli, rapten sanki o bir özgürleşme aracıymış gibi söz ettiği için eleştiriyorsunuz; kendi 'habitus' nosyonunuza, kültürü, bir belirleyen olarak dahil ediyorsunuz ve özgürleşme araçlarına erişimi sağlayacak ekonomik belirleyenler üzerindeki vurguyu kaydırarak kültüre odaklanıyorsunuz.

TE Bu noktayı şöyle formüle etmek istiyorum. Kültür üzerine yoğunlaşmanız, vurguyu, insanları özgür olmaktan alıkoyan ekonomik belirleyenlerden alıp başka yere kaydırıyor. Kültürdeki ekonomik ve maddi olanın ağırlığını kaydetmekten ziyade, ekonomik tahayyülü kültürel alana kaldırarak ekonomizme tepki gösteriyorsunuz.

PB Belki de haklısınız. Mao Tse-tung'nun dediği gibi, eski tarafgirliği düzeltmeye çalışırken, çubuğu çok fazla bükmeye

eğilimliyim. Bu alanda, egemen eleştirel vizyon, ekonomizm tehlikesinde. Ben, diğer boyutlarda ısrar etme eğilimindeyim, ama belki de yanılıyorumdur. Kafamda daha iyi bir denge olsa bile, düşüncelerimi ortaya koyarken, daha az olası, daha az görünür olan boyutta ısrar ediyorum; bu nedenle, haklı olabilirsiniz.

TE İkinci nokta, insanların ezilmişliklerini içselleştirmesi ve böylece ezilmişlikleriyle mutlu olmaları... Bu aslında ilginç bir konu. Şöyle de denilmez mi: İnsanlar eziliyorsa gerçekten mutlu olamazlar.

Ama eğer bilinçaltından bahsediyorsanız, eğer bilinçaltınızın parçası habitusunuz kim olduğunuzu belirliyorsa, onu değiştirmek çok zor olur. Doğrudur, mutluluk atfedemezsiniz, ama keder de atfedemezsiniz. Öte yandan, Marksizm ve ideoloji, yanlış giden bir şeylere karşı mücadele eden eylemci nosyonundan vazgeçmek isteyecektir. Kanaat ile bunu kaybediyorsunuz; özgürleşmeye yönelik bir güdü yoksa, meselenin ne olduğunu merak etmeye başlamıyorsunuz.

PB Mutluluk sorusunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Kanaatkâr (*doxic*) davranış, mutluluk anlamına gelmez; bedensel tabiyet, bilinçdışı tabiyet anlamına gelir. Bu da, pek çok içselleştirilmiş gerilimi, pek çok bedensel acıyı işaret eder. Şimdilerde, toplumsal statüsü belirsiz kişilerle görüşmeler yaptığım bir araştırma yürütüyorum. Bu insanlar, güçlü çelişkilere tabi olan yerleri işgal eden kişiler. Ve ben, pozitivist araştırmalar yaparken, normalden daha Sokratik olmayı deniyorum. İnsanlara acılarını ifade etmelerinde yardımcı olmaya çalışıyorum. Habitusun bu pürüzsüz işleyişi yüzünden örtülü kalan pek çok acı keşfettim. İnsanların uyum sağlamalarına yardımcı oluyor, ama içselleşmiş çelişkilere de neden oluyor. Bu olduğu zaman, bazıları, örneğin uyuşturucu bağımlısı haline geliyor. Yürütülen sosyo-analizin arkadaşça ve destekleyici bir türüyle, acı çeken insanlara, onların durumlarını açık kılarak yardımcı olmaya ça-

lışıyorum. Çoğunlukla ben böyle yaptığım zaman, bireyler, bir bakıma entelektüel bir haz yaşıyorlar. 'Evet, başıma ne geldiğini anlıyorum' diyorlar. Ama aynı zamanda bu çok üzücü. Psikanalistlerin sahip olduğu olumlu güvene sahip değilim. Psikanistler, bilincin, kederin bir öyküsü olmasını umarlar ve birey 'Bak başıma neler geldi. Ne korkunç, değil mi?' dediğinde, üzüntüyle cevap verirler. Sosyal hizmetler de bir bakıma buna benziyor: işinizi yaptıkça bu iş sizi cezalandırır. Bu, sıklıkla ortaya çıkan bir durumdur ve kanaat hakkında söylediklerimle çelişmez. Bu koşullara iyi bir şekilde adapte olunabilir ve acı, kişi sessizce acı çekmeyi içselleştirdiği için ortaya çıkar. Bedensel ifadesini, kendinden nefret etmek veya kendini cezalandırmak biçiminde bulabilir.

13

POST-MODERNİZM VE PİYASA

Fredric Jameson

Dilbilim, ne yazık ki ideolojik analizden yoksun bir siyasi şemaya sahiptir. Verili bir sözcüğü, ya sözcük olarak ya da fikir olarak, yerine göre bölme işaretleri yerine göre parantezler kullanarak gösterebilir. Böylece, piyasa sözcüğü, çeşitli diyalektlerdeki söylenişleriyle, Latincede ticaret ve alışveriş anlamına gelen etimolojik kökeniyle, /piyasa/ olarak yazılır. Diğer yandan, Aristoteles'ten Milton Friedman'a, çağlar boyunca felsefeciler ve ideologlar tarafından çağlar içerisinde kuramsallaştırıldığı haliyle kavram, <<piyasa>> olarak yazılır. Bir anlığına, bunun, aynı zamanda hem bir ideoloji hem de pratik kurumsal sorunlar kümesi olan bu türden bir konuyla uğraşırken pek çok sorunumuzu çözeceği düşünülebilir; ta ki *Grundrisse*'in girişindeki yarma harekâtı hatırlanana dek. Burada Marx, parayı ortadan kaldırarak, parayla ilgili tüm sorunları da ortadan kaldıracaklarını düşünen Proudhoncuların basitleştirme umutlarını ve özlemlerini söndürür. Proudhoncular, paranın mübadele sisteminin çok önemli bir çelişkisi olduğunu ve bu sistemin parayla ifade edilip parayla nesneleştiğini görmeden, onu daha basit, bir başka araçla, örneğin çalışma-saati kuponlarıyla değiştirerek,

nesneleştirmeyi ve ifade etmeyi sürdüreceklerdi. Bu sonuncusu, Marx'ın lafı dolandıran betimlediği gibi, süregiden kapitalizmde paraya geri dönmekten başka bir şey değildir; tüm eski çelişkiler yeniden güç kazanacaktır.

İdeoloji ve gerçekliği ayırma girişiminde de benzer bir durum söz konusudur. Piyasa ideolojisi, ne yazık ki, ekonomik sorundan çıkartılacak, sonrasında birtakım kültürel ve üstyapısal morga havale edilecek ve orada birtakım uzmanlar tarafından incelenecek destekleyici bir fikir veya temsili bir lüks/süs değildir. Bir bakıma şeyin kendisi tarafından, nesnel olarak zorunlu ardıl-kopya olarak oluşturulur. Her iki boyut da, bir şekilde, özdeşlikleriyle olduğu kadar farklılıklarıyla birlikte kaydedilmelidir. Çağdaş ama şimdiden demode olmuş bir dil kullanırsak bunlar, yarı-özerktirler. Bunun anlamı, eğer bir anlamı varsa tabii, gerçekten özerk olmadıkları veya birbirlerinden bağımsız olmadıkları, ama gerçekten bir ve aynı da olmadıklarıdır. Marksist ideoloji kavramı, her daim ideolojik kavramın salt yarı-özerk paradoksunu eğip bükmek, prova etmek ve ona saygı göstermek anlamına gelmişti; örneğin, şeyin kendisi açısından piyasa ideolojileri ya da bu durumda geç kapitalizmde, bugünkü sosyalist ülkelerde olduğu gibi, piyasanın ve planlamanın sorunları. Ama klasik Marksist kavram (*ideoloji* sözcüğünü içeren bu kavramın kendisi de, kendi gerçekliğine aykırı olarak, ideoloji gibi bir şeydir) çoğunlukla tam da bu konuda yaya kalır; gerçeklik, yani iktisatçıların profesyonel gerçek-yaşam sorumlulukları aşağıda kalırken, kavram tamamen özerk, ve sonrasında üstyapılar dünyasındaki gölge fenomen sapma haline gelir.

Elbette, Marx'ta pek çok profesyonel ideoloji modeli mevcuttur. Aşağıdaki parça *Grundrisse*'den alınmıştır ve Proudhoncuların hezeyanları hakkındadır. Pek az dikkat çekmiş ve pek az incelemiştir ama epey zengin ve gerçekten düşündüren bir metindir. Marx, burada, bizim şimdiki konumunuzun son derece

merkezi bir özelliğini, yani mübadele sistemiyle özgürlük ve eşitlik değerlerinin/fikirlerinin ilişkilerini tartışır. Ayrıca, Marx, tıpkı Milton Friedman gibi, piyasa sistemi tarafından organik olarak oluşturulan ve diyalektik olarak kendisiyle bağlantılı bu kavramların ve değerlerin gerçek ve nesnel olduğunu ileri sürer. Pratikte özgürlük ve eşitlik özgür olmamaya ve eşitsizliğe dönüşür, diye ekler —burada, Milton Friedman'ın aksine diyecektim, ama düşünmek için bir süre duraksamam, bu istenmeyen sonuçların neo-liberaller tarafından bile onaylandığını ve hatta bazen göklere çıkarıldığını hatırlamama neden oldu. Ancak, bu arada bu, Proudhoncuların bu tersine çevirme davranışı ve mübadele sisteminin ideolojik boyutunu ve nasıl işlediğini yanlış anlamaları sorunudur—hem doğru hem yanlış, hem nesnel hem yanıltıcı, geçmişte Hegelci 'nesnel görüntü' ifadesine indirgediğimiz bir şeydir bu.

> Değişim değeri veya daha kesin olarak, para sistemi, aslında özgürlük ve eşitlik sistemidir. Sistemin son zamanlardaki gelişiminde [Proudhoncuları] rahatsız eden şey sisteme içkin rahatsızlıklardır, yani eşitliğin ve özgürlüğün gerçekleşmesinin, eşitsizliğe ve esarete dönüşmesidir. Değişim değerinin sermayeye dönüşmeyeceğini ummak veya değişim değerini üreten emeğin ücretli emeğe dönüşmeyeceğini ummak, gerici bir özlem olduğu kadar, aptalcadır da. Bu beyefendileri [diğer bir ifadeyle, Proudhoncuları veya bizim bugün söyleyeceğimiz gibi, sosyal demokratları] burjuvazi savunucularından ayıran şey bir taraftan sisteme içkin çelişkilerin farkında olmaları, ama diğer taraftan ütopyacılıklarıdır. Bu, burjuva toplumunun gerçek ve ideal şekli arasındaki kaçınılmaz farkı kavramadaki başarısızlıklarını gösterir. Sonuçta, ideal ifadenin kendisini gerçekliğe dönüştüren bu gereksiz görevi üstlenme arzusunu da anlamazlar. Oysa, o aslında sadece bu gerçekliğin fotoğrafik imgesidir [*Lichtbild*].[1]

---

[1] Marx ve Engels, *Collected Works*, cilt. 28, New York 1987, s. 180.

Dolayısıyla bu, temsil sorununa eğilen, son derece kültürel bir sorundur (sözcüğün çağdaş anlamıyla). Proudhoncuların tekabüliyet modeli çeşitliliğinde gerçekçi olduklarını söyleyebiliriz. Proudhoncular, (belki bugün Habermasçılarla birlikte) burjuva sisteminin devrimci ideallerinin, yani eşitliğin ve özgürlüğün, gerçek toplumun özellikleri olduğunu düşünürler ve şunu belirtirler: bu özellikler ütopik imgede ya da burjuva piyasa toplumunun portresinde hâlâ mevcutken, aynı özellikler, ideal portrenin modeli olarak duran gerçekliğe döndüğünüzde ne yazık ki orada yoktur. Ondan sonra bu, modeli geliştirmek ve değiştirmek için, özgürlüğü ve eşitliği nihayetinde piyasa sisteminde kanlı canlı, gerçekten görünür kılmak için yeterli olacaktır.

Ama Marx, deyim yerindeyse, bir modernisttir; ideolojinin bu özel kuramsallaştırması, ideolojik boyutun içsel olarak gerçekliğe gömülü olduğunu öne sürer. Gerçeklik, onu kendi yapısının zorunlu bir özelliğiymiş gibi salgılar. (Önceden resimsel geleneği destekleyen Marx ve Engels bu kuramsallaştırmayı, fotoğrafın icadından sadece yirmi yıl sonra, onun değişik *camera obskura*larıyla birlikte fotoğrafik figürlerden türetmişlerdir.) Bu boyut, bu nedenle, gerçek ve olumlu anlamda derinlikli bir biçimde imgeseldir. Bunun anlamı, bir imge olduğu ve öyle kalmaya mahkûm olduğu sürece, bu boyutun gerçekdışılığının ve ona ilişkin gerçek olan ne varsa bunun gerçekleşemeyeceğinin söz konusu olmasıdır. Sartre'ın oyunlarındaki bölümlerin bu özel sürecin yergisi olarak faydalı bir ders kitabı olabileceğini düşünüyorum. Örneğin, Elektra'nın annesini öldürmek için duyduğu tutkulu arzu, böyle bir olayın gerçekleşmesinin niyet edilmemesine dönüşür. Bu durumdan sonra Elektra, annesinin ölümünü gerçekten istemediğini keşfeder (<<ölüm>>, yani, gerçek ölüm); istediği şey, onun /ölümünü/ isteme, onu öldürme hıncı ve öfkesine duyduğu özlemin devam etmesidir. Bu du-

rum, göreceğimiz gibi, piyasa sisteminin iki görece çelişkili özelliği olan eşitlik ve özgürlük için de geçerlidir. Herkes, onları ister ama gerçekleştiremez. Onların başına gelebilecek tek şey, sistemin onları yok etmesidir, böylelikle gerçekliklerinin yok oluşuyla birlikte idealleri de yok olur.

Ancak ideolojiyi, bu karmaşık yolla, yani kendi toplumsal gerçekliğindeki kökleriyle başa çıkarak yeniden yapılandırmak, diyalektiği yeniden icat etmek anlamına gelecektir. Her neslin yapmada başarısız olduğu bir şey vardır. Bizimkisi aslında denenmedi bile; son girişimin, yani Althusserci uğrağın, üzerinden o kadar zaman geçti ki, yerinde yeller esiyor. Bu arada, söylem kuramı denilen şeyin, ideoloji kavramının klasik Marksizmin diğer kavramlarıyla birlikte uçuruma yuvarlanmasıyla doğan boşluğu doldurmayı denediğini düşünüyorum. Bazıları Stuart Hall'un, siyasi mücadelenin, kavramların ve ideolojilerin meşruiyeti mücadelesi ile sürdürüldüğü ve siyasi meşruiyetin de buradan geldiği fikrini temel alan programını desteklemeye hazırdır. Örneğin, Thatcherizm, ve onun kültürel karşı devrimi, refah devletinin ve refah devletinin kendi yapısal sorununa içkin sosyal demokrat ideolojinin (biz ona liberal derdik) meşruiyetinin tamamen yıkılmasına dayanır.

Bu durum kendi tezimi, yani piyasa retoriği ideolojik mücadelenin temel ve merkezi bir bileşenidir ve bu mücadele sol söylemi meşru kılma ya da meşruluğunu yıkma mücadelesidir yolundaki savımı, en güçlü biçimiyle ifade etmeme olanak tanır. Piyasa ideolojisinin çeşitli biçimlerinin —solu— teslim alması, havsalaya sığmayan ama korkutucu derecede evrensel bir gelişme olmuştur. Şimdi, herkes, hiçbir toplumun etkin bir biçimde piyasa olmadan işleyemeceğini ve planlamanın onsuz mümkün olmayacağını mırıldanmaya istekli; sanki bu gerçekten kamuoyuna verilen önemsiz bir imtiyazmış ve şimdilerde kazanılmış bir bilgelikmiş (veya iletişimsel bir varsayımmış) gi-

bi. Bu, eski bir söylem parçası olan 'ulusallaştırmanın' kaderinin ikinci ayağıdır. Genel olarak bu, yirmi yıl sonra eksiksiz post-modernizmin (özellikle de siyasi alanda), 'ideolojinin sonu' bölümünün akıbetine, devamına ve gerçekleşmesine dönüşümü izlemesine benzer. Biz geçmişte, her durumda, sosyalizmin ulusallaştırmayla bir alakası olmadığı yönündeki (o giderek geniş bir kabul gören) önermeye katılmaya istekliydik. Ama bugün kendimizi, geçmişteki sosyalizmin sosyalizmle artık gerçek anlamda bir alakasının olmadığını kabul etmek zorunda kaldığımız bir noktada buluyoruz. 'Piyasanın insan doğasında olduğu' önermesinin rakipsiz durmasına izin verilemez. Bana göre, zamanımın ideolojik mücadelesinin en önemli alanı budur. Bunun topluma nüfuz etmesine, önemsiz bir kabul gibi göründüğü için veya daha kötüsü gerçekten kendinizi ona inandırdığınız, kalpten inanır hale geldiğiniz için izin verirseniz, sosyalizm ve benzer şekilde Marksizm, en azından bir süreliğine meşruluklarını yitirecektir. Sweezy, kapitalizmin, ta ki sonunda İngiltere'ye ulaşana kadar, bir dizi yerde tutunamadığını hatırlatır. Eğer gerçekten varolan sosyalizmler boşa gitmişse, sonrasında daha iyi sosyalizmler olacaktır. Ben böyle olacağına inanıyorum ama bunu, kendisini gerçekleştiren bir kehanet haline getirmemeliyiz. Aynı ruhla, Stuart Hall'un 'söylem analizi' taktiklerini ve formülasyonlarını, aynı tür tarihsel niteleyici olarak eklemek istiyorum. Temel düzey, planlama ya da piyasa gibi kavramların meşruluğu üzerinden siyasi mücadele yürütmektir—en azından hemen şimdi, bizim şimdiki durumumuzda. Gelecek zamanlarda, siyaset daha aktivist biçimler alacaktır, tıpkı geçmişte olduğu gibi.

Son olarak, bu yöntemsel noktaya eklenmesi gereken şudur: söylem analizinin kavramsal çerçevesi—bu post-modern çağda ideolojik analiz yapmamıza, onu öyle adlandırmasak da, uygun bir şekilde izin verse de—artık Proudhoncuların tatlı düşlerin-

den daha tatmin edici değildir. /Kavramın/ boyutlarını özerkleştirmek ve onu 'söylem' olarak adlandırmak, bu boyutun potansiyel olarak gerçeklikle ilişkili olmadığını ve kendi alt disiplini kurmak ve kendi uzmanlarını geliştirmek üzere kendi başına bırakılabileceğini söylemektir. Ben hâlâ /piyasayı/, her neyse bir *ideologeme* olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Onun hakkında bir öndeyide bulunmak, bütün ideolojiler hakkında bir öndeyide bulunmaktır. Ne yazık ki, kavramlardan olduğu kadar bütünüyle gerçekliklerden de söz etmek zorundayız. Piyasaya söylemi salt bir retorik midir? Hem öyledir hem de değildir (özdeşliğin ve özdeş olmamanın özdeşliğine dair formel mantığını prova etmek içindir bu); ve onu doğru anlamak için metafizik, psikoloji, reklamcılık, kültür, temsiller ve libido aygıtları hakkında konuştuğunuz gibi, gerçek piyasalar hakkında da konuşmak zorundasınız.

Ancak bu, bir şekilde bütün siyaset felsefesi kıtasını, kendi çapında bir tür ideolojik piyasa olarak baştan savmak anlamına gelir. Bu kıta, içerisinde devasa bütünleşik sistemlerin, siyasi değerlerin, seçeneklerin ve çözümlerin bütün olası değişkenlerinin ve kombinasyonlarının mümkün olduğu ve sizin özgürce onlar arasından seçim yapabileceğinizi düşündüğünüz bir alandır. Bu büyük dükkanda, sözgelimi devlet müdahalesine, şu ya da bu bireysel fanteziye ya da kişisel özgürlüğe verdiği zarardan dolayı karşı çıkıldığında, bireysel mizacımıza göre özgürlüğü eşitliğe oranlayabiliriz: ya da eşitliğe iyi gözle bakmayız, çünkü onun değerleri piyasa mekanizmalarının düzeltilmesine yönelik taleplere ve diğer türden 'değerler' ile önceliklerin müdahalesine yol açar. İdeoloji kuramı, siyaset kuramlarının bu seçimliliğini, zorunsuzluğunu dışlar. Bunun nedeni, salt değerlerin kaynağının bilinçli bir zihinden ziyade daha derin sınıfsal ve bilinçdışı kaynaklar olması değil, bunun yanı sıra kuramın kendisinin toplumsal içerikle belirlenmiş bir tür biçim olması ve

bir çözümün sorunu yansıtmasından daha karmaşık bir yolla toplumsal gerçekliği yansıtmasıdır. Burada iş başında olduğu gözlenen şey, bir biçimin içeriği tarafından belirlenmesinin temel diyalektik kanunudur—kuramlarda ve disiplinlerde etkin olmayanda, 'görünüş' düzeyi ile 'öz' düzeyi arasında bir ayrım yoktur ve etik veya sırf siyasi görüş gibi olgular bilinçli kararlarla ve rasyonel ikna ile değiştirilebilirler. Aslında burada Mallarme'nin olağanüstü sözünü hatırlamak gerekir: 'il n'existe d'ouvert a la recherche mentale que deux voies, en tout, ou bifurque notre besoin, a savoir, l'esthetique d'une part et aussi l'economie politique'.[2] Bu yorum, genel Marksist politik ekonomi kavramsallaştırmasıyla ve estetik alan arasındaki daha derin benzerliklerin (örneğin, Adorno'nun veya Benjamin'in çalışmalarındaki) tam olarak buraya, biçimin ve tözün düzleminin bu engin ikili hareketinin her iki disiplininin de paylaştığı algıya yerleştirilmesi gerektiğini öne sürer (dilbilimci Hjelmslev'in alternatif dilini kullanmak gerekirse).

Bu durum Marksizmin böylesi bir özerk pratik düşünümden yoksun olduğu yolundaki o geleneksel yakınmayı doğrular gözükmektedir; ancak bu, bize bir zayıflık olmaktan çok güçlü bir yön gibi gelmektedir. Marksizm aslında, çeşitli dünya görüşlerinin bir siyaset felsefesi değildir ve hiçbir şekilde muhafazakarlık, liberalizm, radikalizm, popülizm dörtlüsünden birisi olmamıştır. Kesinlikle Marksist siyaset pratiği vardır ama Marksizmdeki siyasi düşünce, eyleme geçmediği zaman, sadece toplumun ekonomik örgütlenmesiyle ve insanların üretimi nasıl organize edeceği ve işbirliği yapacağıyla ilgilenir. Bunun anla-

---

[2] 'Zihinsel araştırmaya açık yalnızca iki yol durmaktadır: estetik ve de politik ekonomi.' Stephane Mallarme, 'Magie', *Variations surunsujet, Oeuvres completes*, Paris 1945, s. 399. *Marxism and Form* adlı kitabıma özdeyiş olarak kullanmış olduğum bu ifade, 1895'te yükselen modernizmin şafağında yazılmış şiir, siyaset, iktisat ve sınıf üzerine bir dolayımdan ortaya çıkar.

mı, 'sosyalizmin' tam olarak siyasi bir fikir olmadığını söylemektir, veya şöyle demek belki daha iyi olabilir: sosyalizm, belli bir tür siyasi düşünüşün sonunu varsaymaktadır. Ayrıca, bujuva düşünürleri arasında bizim bir benzerimizin, dengimizin olmadığı anlamına da gelir. Burjuva düşünürleri faşist değildir (belki bu bağlamda, düşüncelerinde faşizmin kırıntıları mevcuttur ama her durumda tarihsel olarak soyları tükenmiştir) ama daha ziyade, neo-liberal ve piyasa insanıdırlar. Buna ilaveten, onlara göre, siyaset felsefesi değersizdir (en azından Marksist, kolektivist düşmanın argümanlarını bertaraf ettiğinizde), ve 'siyaset' artık salt ekonomik aygıtı besleme, ona bakma aracıdır (bu durumda piyasa, kolektif olarak üretim araçlarının organize edildiği ve sahiplenildiği bir yer değildir). Gerçekten, neoliberallerle pek çok ortak yanımız olduğu önermesini ileri sürüyorum —temel konular hariç!

Fakat açık olanın söylenmesi gerekir, bu da şudur: piyasanın sloganı yalnızca farklı göndergeleri ve kaygıları kapsamakla kalmaz, ama aynı zamanda hemen hemen her zaman bir yanlış adlandırmadır. Bir kere, artık serbest piyasa, oligopoller ve çokuluslu şirketler dünyasında bugün var. Esasında, Galbraith, oligopollerin uzun zaman önce sosyalist türdeki planlama ve yapılar için kusurlu ikameler olduğunu öne sürer.

Bu arada, genel kullanımında piyasa kavramının seçim veya özgürlükle nadiren bir ilgisi vardır çünkü onlar bizim için peşinen belirlenirler. Yeni model arabalardan, oyuncaklardan veya televizyon programlarından söz etmemiz bir şeyi değiştirmez, biz hiç şüphesiz onlar arasından seçeriz, ama onlardan birini seçerken gerçekten söz sahibi olduğumuz pek de söylenemez. Bu nedenle, özgürlüğün en iyi türdeşi, temsili türdeki parlamenter demokrasimizin türdeşidir.

O halde, diğer üretim birimleri için yedek parçalar, bileşenler ve hammadde tedariki, tüm diğer meselelerin üzerinde ve

acil bir sorun olarak temel alındığından, sosyalist ülkelerde piyasa, tüketimden ziyade üretimle ilgili gibi görünüyor (ve sonrasında Batı tipi bir piyasa, çözüm olarak, hayal ediliyor). Ancak tahminen piyasanın sloganı ve buna eşlik eden bütün retorik, üretimin kavramsallığından onun bölüşümüne ve tüketimine geçişi ve ikameyi güvence altına almak için geliştirildi; ama bunu yaptığı nadiren görülüyor.

Bu, aynı zamanda, o çok önemli mülkiyet meselesini dışarıda bırakıyor gibi görünüyor (mülkiyet konusunda muhafazakarlar kötü şöhretli bir düşünsel güçlük yaşamışlardır); burada, 'o ilk mülkiyet haklarının temellendirilmesini'[3] dışlamak, tarih boyutunu ve sistemik tarihsel değişimi dışlayan senkronik bir çerçeveleme olarak görülecektir.

Son olarak, pek çok liberalin gözünde, bizim serbest piyasaya henüz sahip olmadığımız ve ayrıca, onun yerine (Sovyetler Birliği'ne karşı 'serbest piyasa' olarak savunulanın aksidir bu bazen)[4], yani baskı gruplarıyla, özel gruplarla ve benzerleriyle karşılıklı uzlaşma ve onları satın alma olduğu ve bunun kendisinin Yeni Sağ'a göre, gerçek serbest piyasanın kurulmasının önünde mutlak bir yapı olduğu belirtilmelidir. Bu türden bir analiz (bu bazen kamusal tercih kuramı olarak adlandırılır), medya ve tüketimin sol analizinin (diğer bir deyişle, direnişin zorunlu kuramı, kamusal alanda insanların daha iyi bir sistemi benimsemelerini engelleyen şeyin ve böyle bir sistemi anlayıp kabul etmelerinin önündeki engellerin ne olduğunun açıklaması) sağ kanat dengidir.

Dolayısıyla, piyasa ideolojisinin başarısının nedenleri piyasanın kendisinde aranamaz (bu olgulardan hangilerinin bu sözcük tarafından tam olarak gösterildiğini çözümlediğiniz zaman

---

[3] Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, New York 1987, s. 13.

[4] A.g.e., s. 194.

bile). Ama piyasayı insan doğasıyla ilişkilendiren en güçlü ve en kapsayıcı metafizik versiyonundan başlamak en iyisidir. Bu görüş, pek çok ve sıklıkla da algılanamaz biçimlerde gündeme gelir Gary Becker'ın takdire şayan bütünleyici yaklaşımı tarafından ama uygun bir şekilde ortaya konulan yöntemle belli bir biçime kavuşturulur: 'ekonomik yaklaşımın bütün insan davranışlarını anlamak için değerli ve tekleşmiş bir çerçeve sağladığını söylüyorum'.[5] Bu nedenle, örneğin, evlilik bir tür piyasa analizine duyarlıdır: 'Benim analizim, benzerlerin ya da zıtların, bütün evliliklerde, toplam ev gideri meta çıktısı maksimize edildiği zaman evlendiklerini göstermektedir. Evlilik; vasıfların, mali (ücret oranları ve mülkiyet gelirleri gibi), ya da genetik (boy ve zeka gibi) ya da psikolojik (saldırganlık ve pasiflik gibi) olmasından bağımsızdır'.[6] Ama burada, açıklayıcı dipnot çok önemlidir ve Becker'in ilginç önermesinde gerçekten söz konusu olan şeyin başlangıcına işaret eder: 'Meta çıktısının, genellikle ölçülen milli hasıla ile aynı şey olmadığını yeniden vurgulamama izin verin lütfen. Meta çıktısı, çocukları, ortaklıkları, sağlığı ve diğer çeşitli metaları içerir'. Dolayısıyla paradoks—Marksist kuramsal turist için çok büyük bulgusal önemi olan çelişki—hemen göze batar. Piyasa modellerinden en utanç verici olanı, gerçekte bir üretim modelidir! Onun içerisinde tüketim, açıkça bir metanın veya belli bir hizmetin üretimi olarak tanımlanır. Diğer bir ifadeyle, bir kullanım değeri, cinsel hazdan, çocuklarını dış dünyanın sertliğinden koruyacağınız uygun bir yere almaya kadar her şey olabilir. İşte Becker'ın özlü açıklaması:

> Hane halkının üretim işlevinin çerçevesi, örgütsel birimler olarak evler ve firmalar tarafından gerçekleştirilen paralel hizmetleri vurguluyor. Standart üretim kuramında analiz edilen tipik

[5] Gary Becker, *An Economic Approach to Human Behavior*, Chicago 1976, s. 14.

[6] A.g.e., s. 217.

> bir şirkete benzer şekilde hane halkı, sermaye varlıklarına (birikimlere), sermaye araçlarına (dayanıklı mallara) ve emek gücünde somutlaşan sermayeye (aile üyelerinin insan sermayesine) yatırım yapar. Bir örgütsel varlık olarak hane, şirket gibi, bu emeği ve sermayeyi kullanarak üretimle meşgul olur. Her biri kaynaklara ve teknolojik kısıtlara bağlı, kendi nesnel işlevini maksimize eden varlıklar olarak görülmektedir. Bu üretim modeli, tüketim kuramında hanenin en uygun temel analiz birimi olduğunu vurgulamakla kalmaz, bunun yanı sıra, tek bir zaman dilimi içerisinde ailenin emek kaynağının, zamanının ve malının harcanması kararları, evlilik, ailenin büyüklüğü, emek gücüne katılım hakkındaki kararlar ve bir yaşam döngüsü analizinde, mal ve insan sermayesine yatırım harcamaları gibi çeşitli hane kararlarının birbirlerine bağımlılığını gündeme getirir.
>
> Hane halkında kıt bir kaynak olarak zamanın önemini tanıma, ev üretim fonksiyonu yaklaşımının gündelik uygulamalarının geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.[7]

Bunun mükemmel şekilde, yanlızca bu dünya için değil, aynı zamanda gerilere giderek en eski hominidler için de gerçekçi ve anlamlı bir görüş sağladığını kabul etmeliyim; ve bence herkes de bunu kabul eder. Becker'ın modelinin en kritik birkaç özelliğinin altını çizmeme izin verin: ilki, zamanın kendisini bir kaynak olarak vurgulamasıdır (bir diğer temel makalesi, 'A Theory of the Allocation of Time' adını taşımaktadır). Bu, elbette, Marx'ın kendi zamansallık görüşüdür, ki *Grundrisse*'de sonuç olarak, bütün değer bir zaman meselesidir iddiasıyla kendisini fevkalede bir şekilde ayrık tutar. Ben bir de, bu özel önermeyle, rasyonel ve anlamlı bir davranış olarak düşündüğümüz şeyde, olağanüstü bir genişleme içeren çağdaş kuram veya felsefe arasındaki tutarlılığı ve yakınlığı ortaya koymak istiyorum. Özellikle psikanizin yayılmasından sonra ama ayrıca giderek küçü-

---

[7] A.g.e., s. 141.

len dünyada 'ötekiliğin' buharlaşmasıyla birlikte ve medyanın her yere nüfuz ettiği bir toplumda, 'anlaşılması imkânsız' anlamında, akıl-dışı sayılabilecek çok az şey kaldığını düşünüyorum: sadistlerin işkenceleri veya hükümet liderlerinin örtülü ya da açık dış müdahaleleri gibi, insanların iğrenç kararları ve davranış biçimleri, artık hepimiz için, onlarla ilgili ne düşünürsek düşünelim, akıl alır şeylerdir (Diltheyci bir *Verstehen* açısından, diyelim). Böylesine genişlemiş bir Akıl kavramın, kendi karşıtının (akıldışılık) âdeta yok olma derecesinde küçüldüğü bir durumda başka herhangi bir normatif değere sahip olup olmadığı (Habermas sahip olduğunu düşünmektedir) bir diğer, ve ilginç, sorudur. Ama Becker'ın hesaplamaları (onda bu sözcük *Homo-economicus*'u değil, pek düşünmeyen, gündelik, bütün türlerdeki 'önbilinç' davranışlarını çağrıştırır) ana akıma aittir. Gerçekte, sistem bana, yaptığımız her şeyin sorumlusu olduğumuzu söyleyen Sartrecı özgürlükten başka her şeyi düşündürtür—Sartrecı seçim (elbette ki, özbilinç olmayan günlük davranışsal bir düzeyde aynı şekilde vuku bulur) Becker'ın 'metalarının' her uğrağının bireysel veya toplu üretimi demektir (bunların herhangi bir dar anlamda hedonistik olması gerekmez, örneğin özgecilik de böylesi bir metaya ya da zevke dönüşür). Bunun gibi bir görüşün temsili sonuçları, şimdi ilk defa bizim, postmodernizm kelimesini gecikmeli olarak telaffuz etmemize yol açar. Sartre'ın romanları, sadece onlar, gerçekte (bu romanlar, örnek, muazzam, bitmemiş fragmanlardır), Becker'ın maksimizasyon modeli bağlamında, bütün insan eylemini ve jestlerini, arzularını ve kararlarını yorumlayan, öyküleyen yaşamın temsilinin bir anlamını verirler. Böyle bir temsil, aşkın olmayan, perspektifsiz ve aslında herhangi geleneksel bir anlamı olmayan temasız bir dünya ortaya çıkarmak olurdu (örneğin, burada ölüm, sadece bir başka faydanın azamileştirilmesi meselesidir), çünkü bütün seçimler, birbirine eşit mesafede ve aynı seviyede gerçekleşmek-

tedir. Ancak, Sartre'la kurulan benzeşim, günlük yaşamla göz göze gelmenin gizemini, mesafe ve süsleme olmaksızın çözmesi gereken bu türden bir okumanın, estetiğin daha fantastik anlamları açısından tamamen postmodern olmayabileceğini öne sürer. Becker, tüketim fikrinin tüketiminin sanal hezeyanını başka yerlerde sahneyebilen post-modernlikte olanaklı olan daha vahşi tüketim biçimlerini ıskalamış görünüyor. Esasen postmodern çağda/anlayışta en müthiş hazla tüketmek tam da piyasanın düşüncesidir; bu metalaştırma sürecinin bir bonusu veya artı-değeri gibidir. Becker'ın ciddi hesaplamaları, bunun gerisinde kalır. Bunun nedeni, post-modernizmin mutlaka tutarsız veya siyasi muhafazakarlıkla uyumsuz olması değildir; daha ziyade, yukarıda öne sürüldüğü üzere, nihayetinde bir üretim olması ve aslında bir tüketim modeli olmamasıdır. *Grundrisse*'nin müthiş giriş bölümünde belirtildiği üzere, üretim tüketime dönüşür ve sonra paylaşım durmaksızın kendi temel üretken formuna döner (üretimin genişletilmiş sistemli kategorisi içerisinde; ki Marx bunu, tematik ya da analitik üretim kategorisinin yerine koymayı ister)! Gerçekte, piyasanın mevcut papazlarından, yani fazla bir zevk ve mutluluk belirtisi göstermeyen kuramsal muhafazakârlarından şikayet etmek olası görünüyor (aşağıda göreceğimiz gibi, onların piyasası, esas olarak, Stalin'i kapıdan uzak tutacak bir polis olarak hizmet eder; ayrıca, Stalin'in, Roosevelt yerine kullanılan şifre bir sözcük olduğundan şüphelenilebilir).

O halde, bir tanım olarak Becker'ın modeli, bana kusursuz ve yaşamın bildiğimiz gerçeklerine çok sadık görünüyor; kural koyucu olduğu zaman, elbette ki tepkinin en sinsi biçimleriyle yüzyüze geliriz (pratik sonuçlarından en beğendiğim ikisi şudur: ilk olarak, ezilen azınlıklar savaşarak karşılık verirlerse, kendileri için durumu sadece daha kötü kılarlar; ve ikincisi, yukarıda bahsettiğim onun özel anlamıyla 'hane içi üretimde, ka-

dın bir işe sahipse, üretim ciddi şekilde azalır). Bunun neden böyle olması gerektiğini görmek kolaydır. Becker modeli, bir transkodlama olarak yapısı itibariyle postmoderndir; burada iki ayrı açıklayıcı sistem, yani, bir tarafta insan davranışı (en üstün aile veya ev) ile diğer tarafta şirket veya girişim, temel bir özdeşlik iddiasıyla birleştirilir (bu metaforik bir şey değildir, mecazlaştırma niyetinin en kesin işareti değildir, daima protesto edilir). Böylelikle, potansiyel hammadde bağlamında, boş zaman ve kişilik özellikleri gibi olgular yeniden yazılarak, daha fazla güç ve netlik oluşturulur. Ancak, ondan sonra, adeta bir heykelin üzerindeki örtü zaferle kaldırılıyormuş gibi, şekilsel parantezin kaldırılacağı ve iç meseleleri para veya ekonomi açısından düşünmeye olanak tanınacağı sonucu çıkmaz. Ama bu, Becker'ın pratik siyasi sonuçları nasıl 'türettiğini' gösterir. O halde burada da, her şeyin 'aslına uygun' (*literal*) olduğu şüphesinin bir sonucu olarak transkodlama sürecinin gerçekleştiği mutlak post-modernliğe erişemez. Becker, yalnızca son uğrakta aslına uygun düzeye geri dönmek için metafor ve biçimsel özdeşlik araçlarını sıralamak istemektedir (bu düzeyse, geç kapitalizmde buharlaşmıştır).

Neden bunların hiçbirini utanç verici bulmuyorum; onun 'doğru kullanımı' muhtemelen ne olabilir? Sartre'da olduğu gibi Becker'de de seçim, halihazırda önceden verili bir çevrede gerçekleşir. Sartre bunu böyle kuramsallaştırır (ona 'durum' der) ama Becker bunu ihmal eder. Her ikisinde de biz, eski moda öznenin (veya birey ya da benlik) indirgenmesiyle karşılanırız. Bu özne, artık, dış dünyadaki erişilebilir malzemelerin stoğuna yönlendirilmiş bir bilinç noktası olmaktan biraz daha fazlasıdır ve bu bilgi üzerine karar vermek, yeni genişletilmiş anlamda, yani başka insanların anlayabileceği (Diltheyci veya Rousseaucu anlamda, diğer insanların 'sempati' duyabileceği) anlamda 'rasyoneldir'. Bu, bizim öznellik hakkındaki daha düzgün 'irrasyo-

nel' mitlerimizin bütün türlerinden kurtulmamız ve dikkatimizi, durumun kendisine, dünyanın dışındaki, şimdi aslında tarih olarak adlandırılması gereken kaynakların mevcut stoğuna yöneltebileceğimiz demektir. Sartrecı durum kavramı, tarihi düşünmenin yeni bir yoludur. Becker, bütün karşılaştırılabilir hamlelerden sağlam nedenlerden ötürü kaçınır. Sosyalizmde bile (daha önceki üretim biçimlerinde olduğu gibi), insanların Becker modeli altında çalışabileceğinin düşünülebileceğini imlemiştim. O halde, farklı olan, durumun kendisi, yani, 'hane halkının' niteliği, hammadde stoğu ve aslında, orada üretilecek 'metaların' biçimi ve şekli olacaktır. Böylece Becker'ın piyasası, hiçbir şekilde piyasa sisteminin başka bir övgüsü olarak son bulmaz, daha ziyade, tarihin kendisine ve sunduğu çeşitli alternatif durumlara doğru dikkatimizi istemsiz bir yeniden yönlendirme gibi gözükür.

Dolayısıyla, gerçeklikte piyasanın özcü savunmalarının, başka temaların ve sorunların tümünü içerdiğinden kuşkulanmalıyız. Tüketim zevkleri, ideolojik tüketiciler için uygun olan ideolojik fantazi sonuçlarından biraz daha fazladır. Bu tüketiciler, kendilerinin bir parçası olmadığı piyasa kuramına destek verirler. Gerçekten de *yeni muhafazakâr* kültür devrimindeki en büyük krizlerden —ve gene aynı sebepten ötürü onun büyük iç çelişkilerinden— birini, tüketim Amerika'sının Protestan etiğini yendiği ve birikimlerini (ve gelecekteki gelirini) tam zamanlı profesyonel alışveriş erbabı olarak o yeni doğasını icra ederken çarçur edebildiği bir zamanda beliren tedirginlik ortamında, gene bu ideologlar sergilemiştir. Fakat şu husus gayet açıktır: giderek büyüyen, tıkır tıkır işleyen bir piyasa varsa, bu piyasanın müşterileri Kalvinistler ile doların değerini bilen çalışkan gelenekçilerden oluşamaz.

Albert O. Hirschman'ın *The Passions and the Interests* adlı muhteşem kitabında bize öğrettiği gibi, piyasaya duyulan tutku

daima ve aslında siyasidir. 'Piyasa ideolojisi' için piyasa, nihayetinde, hükümet müdahalesiyle ve aslında insan doğasının ve özgürlüğün kötülüğüyle ilgisi olduğundan daha az tüketimle ilgilidir. Barry, o ünlü piyasa 'mekanizmasına' ilişkin olarak şöyle bir temsili tanım getirmiştir:

> Smith'in doğal bir süreçle kastettiği şey, ister şiddet içeren ister siyasi, belli başlı insan müdahalesi olmadan bireysel etkileşimden doğan motiflerdir.
>
> Bir piyasa davranışının en açık örneği bu tür bir doğal olgudur. Piyasa sisteminin kendi kendisini yöneten özellikleri, tasarımcı bir zihnin ürünü değildir ama fiyat mekanizmasının kendiliğinden bir sonucudur. 'Kendimiz için daha iyi olanı istemek' gibi, insan doğasının belli düzenliliklerinden, devlet bu kendiliğinden işleyen sürece müdahale ettiğinde neler olabileceği çıkarılabilir. Böylelikle Smith, çıraklık yasalarının, uluslararası ticaret kısıtlarının, şirket ayrıcalıklarının, vb. nasıl engel olduğunu ama doğal ekonomik eğilimleri tamamen baskılayamadığını gösterir. Pazarın kendiliğinden düzeni, kendisini oluşturan parçaların birbirlerine bağımlılığıyla meydana getirilir; düzene herhangi bir müdahale düpedüz bir öz-yıkımdır: 'Ticari hiçbir düzenleme, toplumun herhangi bir kısmında sanayileşme ölçeğini, kendi sermayesinin sağlayabileceğinden fazla büyütemez. Kendiliğinden olsa, gitmeyecek bir kısmını yalnızca bu yöne aktarabilir. Smith 'doğal özgürlük' ifadesiyle, her insanın içindeki sistemin, adaletin (negatif) yasalarını çiğnemedikleri sürece, kendi yöntemleriyle, kendi çıkarlarının peşinden gidebilmeleri ve diğer insanlarla rekabet edebilmek için kendi sermayelerini ve kendi çabalarını ortaya koyabilmeleri için tamamen özgür bırakıldığını söylemek ister.[8]

O halde, piyasa kavramının gücü, yapıyı 'totalleştirilmesinde' yatar; yani, bugünlerde söylenildiği gibi, toplumsal bir totalite modelini karşılayabilme kapasitesinde yatar. Bu, Marksçı mode-

---

[8] Barry, *On Classical Liberalism*, s. 30.

li yerinden etmenin başka bir yolunu önerir: o da, artık aşina olunan Weberci ve post-Weberci ekonomiden siyasete, üretimden güce ve hakimiyete kaymadır. Ama üretimden dolaşıma geçiş, daha az derinlikli ve daha az ideolojik değildir ve çok çok eski fantazi temsillerinin yerini alma avantajına sahiptir. Buna, tamamen farklı bir düzenin temsilleriyle, Foucault'ya giden yoldaki *1984* ve *Oriental Despotism* eserlerindeki 'hakimiyet' modelleri eşlik eder—bu öykülemeler, post-modern çağ için oldukça komiktir. (Bunların öncelikle tüketim modelleri olmadığını birazdan anlatacağım.)

Ancak, kavramamız gereken ilk şey, toplumsal totalitenin bu değişik kavramının olanaklılığının koşullarıdır. Marx (yine *Grundrisse*'de) piyasa modelinin dolaşımının, tarihsel ve epistemolojik olarak, haritalamanın diğer biçimlerini öncelediğini öne sürer ve toplumsal totalitenin kavranmasını sağlayan ilk temsili sunar:

> Dolaşım, genel yabancılaşmanın genel temellük olarak, genel temellükünse genel yabancılaşma olarak ortaya çıktığı harekettir. Bu hareketin bütününün toplumsal bir süreç olarak ortaya çıkmasına ve bu hareketin tek tek her öğesinin bilinçli bir iradeden ve bireylerin belli amaçlarından kaynaklanmasına rağmen, sürecin bütünlüğü kendiliğinden gelişen nesnel bir ilişki gibi görünür. Öyle ki, bu ilişki bilinçli bireylerin etkileşiminden doğar ama ne onların bilinçlerinin bir parçası ne de onlar tarafından kapsanan bir totalitedir. Bireylerin birbirleriyle karşılaşmaları, kendilerinin üzerinde bulunan yabancı toplumsal bir güç üretir. Birbirlerini etkilemeleri onlardan bağımsız bir süreç ve güç olarak ortaya çıkar. Çünkü dolaşım, toplumsal sürece ilişkin bir totalitedir, ayrıca örneğin bir metal parada veya bir değişim değerinde olduğu gibi, toplumsal ilişkilerin bireylerden bağımsız ama toplumsal hareketin kendisinin bütünü olarak ortaya çıktığı ilk biçimdir.[9]

[9] Marx ve Engels, *Collected Works*, cilt. 28, s. 131-2.

Bu düşünce hareketlerinde dikkate değer olan şey, kavramsal olarak birbirinden çok ayrı iki şeyi, yani Hobbes'un *'bellum omnium contra omnes'* (herkesin herkese karşı savaşı) ve Adam Smith'in 'görünmez el' (burada Hegel'in 'aklın hilesi' kılığında görünür) nosyonlarını özdeş kılar görünmektedirler. Marx'ın 'sivil toplum' kavramının, bu iki kavramın (madde ve anti-madde gibi) hiç beklenmedik biçimde bir araya getirildiğinde olup bitene benzer bir şey olduğunu ileri sürüyorum. Ancak, burada, önem arzeden şey, bir şekilde Hobbes'un Smith'e güven veren şeyden korkmasıdır. Hobbescu terörün derin doğası, her durumda Milton Friedman'ın içimizi rahatlatan tanımıyla aydınlatılır: 'Bir liberal, temel olarak, yoğunlaştırılmış güçten korkar'.[10] Hobbes tarafından ('korkuyla') kuramsallaştırılan, insan doğasına içkin ve İngiliz devriminde dışavurulan bazı vahşi şiddet anlayışları, Hirschman'ın *'douceur du commerce'* (yumuşak ticareti) vasıtasıyla değiştirilemez ve iyileştirilemez:[11] o, (Marx'taki) pazar rekabetiyle özdeştir. Aradaki fark, siyasi-ideolojik değil, tarihseldir. Hobbes, insan doğasının ve rekabetin şiddetini kontrol altına almak ve ehlileştirmek için devlet erkine ihtiyaç duyar; Adam Smith'te (ve bir tür metafizik düzlemde Hegel'de) rekabetçi sistem, piyasa, ehlileştirmeyi ve kontrol etmeyi kendi başına yapar, mutlak bir devlete artık ihtiyaç duymaz. Muhafazakâr gelenekte açıkça göçürülen şey, onun korku ve endişelerle güdülenmesidir; bu korku ve endişelerde sınıf mücadelesinin figürleri olarak iç savaş ya da kentsel suçlar yer almaktadır. Bu nedenle piyasa, koyun kılığındaki Leviathan'dır. İşlevi, özgürlüğü (siyasi çeşitlilik özgürlüğünü) desteklemek ve sürdürmek değil, aksine onu baskılamaktır. Aslında, bu tür görüşlerle ilgili olarak varoluşçu yılların sloganları canlandırılabi-

---

[10] Milton Friedman, *Capitalism and Democracy*, Chicago 1962, s. 39.

[11] Bkz. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ 1977, Kısım I.

lir: özgürlük korkusu, özgürlükten kaçıştır. Piyasa ideolojisi, insanların kendi kaderlerini kontrol etmeye çalıştıklarında her şeyi berbat edeceklerini ('sosyalizm olanaksızdır'); kişiler arası bu mekanizmaya, yani piyasaya sahip olduğumuz için şanslı olduğumuzu, çünkü bu mekanizmanın insanın planlamasının ve kibrinin yerine geçebileceğini, insani kararların toptan yerini alabileceğini bize aşılar. Yapmamız gereken, onu temiz tutmak, yağlamaktır; böylece o da bizi görecek ve hizada tutacaktır— tıpkı monarkların yüzyıllar önce yaptığı gibi.

Tanrısallığın bu avutucu yer değiştirmesinin neden şimdiki zamanda evrensel olarak çekici olması gerektiği başka türden tarihsel bir sorudur. Stalin'den ve Stalinizmden korkuya yeni kurulan serbest piyasayla kucaklaşmanın atfedilmesi dokunaklıdır, ama zamanda birazcık yanlış yerleştirilmiştir. Gerçi, kesinlikle mevcut Gulag Sanayi bu ideolojik temsillerin 'meşrulaştırılmasının' hayati bir bileşeni olmuştur (Holokost Endüstrisi ile birlikte Gulag retoriğine özgü ilişkiler, yakın kültürel ve ideolojik çalışmaları gerektirir).

Bana sunulan en zeki eleştiri, altmışlarda yayımladığım uzun bir inceleme üzerineydi.[12] Bunu, özellikle Sovyetler Birliği'ndeki İkinci Dünya Savaşı'nın küresel modeline, gıyabımda Sokratik şaşkınlığını ifade eden Wlad Godzich'e borçluyum. Perestroyka deneyimimiz, Godzich'in görüşünü güçlendiren ve benim yanılgımı daha da içler acısı hale getiren, Sovyet tarihinin boyutlarını ortaya koymuştur; dolayısıyla ben burada diğer yönü abartarak bunu telafi edeceğim. Benim fikrim, aslında, Khrushchev deneyiminin başarısızlığının sadece Sovyetler Birliği için bir felaket olmadığı, ama bir şekilde küresel tarihin geri kalanı için temelden hayati bir öneme sahip olduğu yönünde-

[12] 'Periodizing the Sixties', *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, MN 1988, cilt 2, s. 178-208.

dir; elbette ki, sadece sosyalizmin kendi geleceği için değil. Gerçekte Sovyetler Birliği'nde, bize, Khruschev neslinin, yalnızca sosyalizme izin veren Marksizmin yenilenme olasılığına inanan son nesil olduğu söylendi: veya daha ziyade, tersi de geçerlidir: onların hataları, şimdi, genç entelektüellerin birkaç neslinin sosyalizme ve Marksizme kayıtsız kalmasını sağladı. Ama bence bu başarısızlık, diğer ülkelerdeki en temel gelişmelerin de belirleyicisi olmuştur. İlaveten, Rus yoldaşların küresel tarihin bütün sorumluluğunu üstlenmelerini istemiyorsak, bana Sovyet devriminin dünyanın geri kalanı için olumlu anlamda ne ifade ettiğiyle, süreç içerisinde devrimi yenilemek ve Partiyi dönüştürmek için bu kaçırılmış son fırsatın olumsuz sonuçları arasında bazı benzerlikler olması gerekir gibi geliyor. Hem altmışlarda Batıdaki anarşizm hem de Çin'deki Kültür Devrimi, bu başarısızlığa atfedilmelidir. Her ikisinin de bittikten sonra bile uzun süre sürdürülmesi, Sloterdijk'in bugünkü post-modernliğin her şeyi tükettiği durumda 'sinik akıl' dediği şeyin evrensel başarısını açıklar. Bu nedenle, siyasi praksisteki böyle derin bir hayal kırıklığı, piyasayı yadsıma retoriğiyle ve bir anda görünmez bir elin insan özgürlüğünü teslim etmesiyle sonuçlanmalıdır ve bunda şaşılacak bir şey yoktur.

Ancak yine de düşünmeyi ve akıl yürütmeyi barındıran bu şeylerin hiçbiri, bu söylemsel gelişmenin en şaşırtıcı özelliğini açıklayacak kadar ileri gidemez; yani, iş dünyasının ve özel mülkiyetin kasveti, girişimciliğin tozu dumanı, unvanın ve temellükün hemen hemen Dickensci tadı, kupon kesme, şirket birleşmeleri, yatırım bankacılığı ve diğer ticari faliyetler (efsanevi hırsız baronun iş dünyası sahnesinden inmesinden sonra) çağımızda seksi olmayı nasıl da kanıtlar. Bence, serbest piyasanın ellilerdeki sıkıcı temsilinin heyecanı, temsilin çok farklı bir türüyle, yani en geniş çağdaş ve global anlamıyla (en son yüksek teknoloji ve medya ürünlerinin altyapısını da içeren) med-

yayla, yasadışı metaforik birliğinden türetilir. İşlem, yukarıda üstü kapalı bir şekilde bahsedilen post-modern türdendir. İçerisinde kodların iki sistemi, birisinin libidinal enerjisinin diğerini kaplamasına izin verilecek şekilde, özdeş kılınır. Ancak, bu özdeşlik, (kültürel ve düşünsel tarihimizin eski uğraklarında olduğu gibi), bir sentez, yeni bir kombinasyon, yeni birleşik bir dil ya da her neyse onu üretmez.

Horkheimer ve Adorno, uzun yıllar önce, radyo çağında, ürünlerin parasız olduğu reklam 'kültür endüstirisinin' acayipliğini gözlemlemişlerdir.[13] Medya ve piyasa arasındaki analoji aslında, bu mekanizmayla yoğrulmuştur. İki şeyi benzer kılan, medyanın piyasaya benzemesi değildir; daha ziyade, 'piyasanın', kendi 'kavramına' (veya Platoncu ideasına) benzememesidir; tıpkı medyanın kendi kavramına benzememesi gibi. İşte bu özellik, onları karşılaştırılabilir kılar. Medya, tüketicinin çeşitlilik ve içerik hakkında söz hakkının olmadığı, ama seçiminin 'özgür seçimi' yeniden vaftiz ettiği bedava programlar sunar.

Fiziki pazar alanının yavaş yavaş yok oluşunda ve elbette, imajıyla (veya markası ya da logosuyla), metanın özdeşleşmesinde, piyasa ve medya arasındaki bir başka, daha samimi, ortak yaşam yürürlüğe konulur. Burada, sınırlar (post-modernin derin karakteristik yollarıyla) yıkılır ve kayıtsızlık düzeyleri azar azar şey ve kavram (ya da aslında, ekonomi ve kültür, altyapı ve üstyapı) arasındaki eski ayrımın yerini alır. Bir kere, piyasada satılan ürünler, medya imajının içeriği haline gelirler, böylelikle, sanki, aynı gönderge iki alanda da korunuyor görünmektedir. Bu, daha ilkel durumdan çok farklıdır; burada bilgi sinyalleri serisine (haber bültenlerine, tefrikalara, makalelere), alakasız ticari bir ürünü satmaya çalışma ilave edilir. Ürünler bugün, adeta, eğlencenin (ve hatta haberlerin) uzam ve za-

[13] T. W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, New York 1972, s. 161-7.

manına, parçalarına içeriğin bir parçası olarak nüfuz eder, böylece iyi hazırlanmış bazı durumlarda (en başta *Dynasty* dizisi[14]) öyküleyici parçanın ne zaman sona erdiği ve reklamın ne zaman başladığı bazen açık olmaz (çünkü aynı oyuncular reklam bölümlerinde de görünürler).

O halde, içerik yoluyla bu karşılıklı nüfuz etme, ürünlerin kendi doğalarının kimi farklı yollarıyla artar. Bir kimse, özellikle Amerikan tüketimciliğiyle ateşlenen yabancılarla uğraşırken, ürünlerin bir tür hiyerarşi oluşturduğunu ve zevkin yeniden üretimin teknolojisinde yattığını hisseder. Elbette şimdi bu zevk, klasik televizyon setinin ötesine yayılır ve kapitalizmin üçüncü aşamasının bilgisayar ve bilişim teknolojisini genel olarak özetler. Dolayısıyla, biz başka bir çeşit tüketim, yani tüketim sürecinin kendisinin tüketimini, içeriğinin ötesinde ve üzerinde, dolayımsız reklam ürünleri ortaya koymak zorundayız. Yeni makine tarafından karşılanan zevkin teknolojik bonus türünden bahsetmek gerekir. Adeta, resmi medya tüketiminin her bir oturumu, törenle bir çırpıda yalanıp yutulur ve sembolik olarak tekrar sahnelenir. Burada söz konusu olan piyasa retoriğine çoğunlukla eşlik etmiş olan (ama benim görüşüme göre gayri meşrulaştırmanın biraz daha farklı bir stratejisini temsil eden) muhafazakar retoriğin, toplumsal sınıfların sonunu getirmek zorunda olması tesadüf değildir. Bu, her zaman, televizyonun işçilerin evindeki varlığıyla gösterilmiş ve kanıtlanmıştır. Post-modern coşkunun çoğu, yüksek teknolojik bilişim sürecinden, yani bu daha genel 'dünya görüşünün' ideolojik yan ürünü olan dilin, işaretlerin veya mevcut iletişim kuramlarının yaygınlığından ileri gelir. O halde bu, Marx'ın söylemiş olabileceği gibi, bütünleşik bir süreç olan genel medyanın ('pek çok sermaye' yerine, 'genel sermaye' gibi) bir şekilde (bireysel medya projeksi-

---

[14] Bkz. Jane Feuer, 'Reading Dynasty: Television and Reception Theory', *South Atlantic Quarterly*, 88, 2 Eylül 1989, s. 443-60.

yonlarının içeriğinin aksine) deneyimlendiği ve ön planda olduğu ikinci bir uğraktır. Ve bu, 'genel piyasanın' veya 'bütünleşik bir süreç olarak piyasanın' fantazi imgelerine yapılacak köprüye izin veren 'bütünleştirme' gibi görünmektedir.

Medya ve piyasa arasındaki, piyasanın mevcut gücünün altını çizen analojilerin karmaşık kümesinin üçüncü özelliği, o halde, biçimin kendisinde yer alıyor olabilir. Guy Debord'ın takdire şayan kuramsal çıkarımını (meta şeyleşmesinin son biçimi olan imgeyi) hatırlayarak imge kuramına geri dönmemiz gereken yer burasıdır.[15] Bu noktada süreç tersine çevrilmiştir ve reklamlarda imge olan, piyasanın reklam ürünleri değil, daha ziyade, şeyleşen ve metaya dönüşen, ticari televizyonların eğlence ve öyküleyici süreçleridir. Bu süreç, hemen hemen kalıplaşmış, katı zamansal parçalarıyla ve bölümleriyle dizi öykülerinden kameranın mekan, hikaye, karakterler ve moda çekimine kadar uzanır. Ayrıca, yeni yıldızların ve ünlülerin üretilmesini de içerir. Bu, metalaşma sorununun daha eski ve daha tanıdık tarihsel deneyiminden farklı görünür. Kendisinin şimdiye kadarki eski kamusal 'laik' fenomeni ile (sizin gece haber yayınınızdaki gerçek insanlar ve olaylar, isimlerin yeni logolar gibi başka bir şeylere dönüşmesi) artık yakınlaşır. Pek çok analiz, haber yayınlarının tam olarak nasıl öykü dizileri olarak yapılandırıldığını göstermiştir; bu arada, bir başka resmi ya da 'yüksek' kültür çevresindeki bazılarımız, 'kurgu' gibi kategorilerin zayıf ve modası geçmiş (ya 'edebi' ya da 'gerçek' olana karşı bir şey anlamında) olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ama burada ben, kamusal alanın köklü değişiminin, hem kurgusal (öyküleyici) hem de olgusal (dizideki karakterler, onların dışarıdaki hikayelerinin okunmasıyla gerçek isimli yıldızlar olarak kavransalar bile) yeni bir imaj gerçekliği alanının ortaya çıkışının kuramsallaştırılması gerektiğini düşünüyorum. Ve şimdi bu

---

[15] Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Detroit, MI 1977, Bölüm 1.

yeni alan, önceki klasik 'kültür alanı' gibi, yarı özerk hale gelir ve gerçekliğin üzerinde yüzer. Klasik dönemden kökten ve tarihsel bir biçimde farklıdır. Klasik dönemde, gerçeklik, duygusaldır ve romantik 'kültürel alandan' bağımsızdır. Oysa bugün, varoluşunun bağımsız bir biçimini kaybetmiş görünmektedir. Kültür, bugün artık, adeta kendisinden bağımsız kültürel olmayan ya da fazla kültürel biçimleri sorunlu kılarak (gözünüz ve kendinde şey arasına müdahale eden Heisenberg kitle kültürü ilkesinin bir türü), gerçekliğe geri etki eder. Böylelikle, kuramcılar nihayet 'göndergenin' artık varolmadığı yolundaki yeni kanıda kendi seslerini birleştirirler.

Her durumda, bu üçüncü uğrakta, artık, medyanın içeriğinin kendisi meta haline gelir. Ondan sonra, piyasanın daha geniş bir versiyonuna fırlatılır; iki şey birbirinden ayırt edilemeyene dek bunlar, bağlı hale gelirler. O halde burada, medya, piyasanın kendisinin düşlenmesi gibi, artık piyasaya döner ve onun bir parçası olmakla, 'edebi' bir gerçeklik olarak vaktiyle metaforik veya analojik olan özdeşliği mühürleyip onaylar.

Piyasanın bu soyut tartışmalarına son olarak eklenmesi gereken şey, pragmatik bir nitelendiricidir; bazen görünürdeki söylemin kendisine yepyeni bir ışık tutan, korkutucu bir orta yüksekliğe çarpan gizli bir işlevselliktir. Barry'nin faydalı kitabının sonuç bölümünde, umutsuzlukla ya da öfkeyle ortaya attığı şey budur; şöyle ki, çeşitli neo-liberal kuramların tabi tutulduğu felsefi sınama, sadece tek bir temel durumda uygulanabilir. Bunu da, 'sosyalizmden kapitalizme geçiş' olarak (ironiyi eksik etmeksizin) adlandırabiliriz.[16] Diğer bir ifadeyle, piyasa kuramları, sistematik olarak 'kendi kendisini düzenleyen' bu temel sürece uygulanamaz olduğu sürece ütopik kalır. Barry kendisi zaten önceki bir bölümde bu yargının önemini göstermişti. İnsanların rasyonel seçimlerini tartışırken, ideal piyasa

---

[16] Bkz. Barry, *On Classical Liberalism*, s. 193-6.

durumunun onlara göre ütopik ve günümüz koşullarında gerçekleştirilemez olduğuna dikkat çeker; tıpkı gelişmiş kapitalist ülkelerde, bugün sol için, sosyalist devrim veya dönüşümün ütopik olması gibi. Buna göndergenin çift yönlü olması da eklenebilir. Sadece öyle ya da böyle piyasayı yeniden kurma girişimi olarak anlaşılan çeşitli Doğu ülkelerindeki süreçleri değil, bunun yanı sıra Batı'da, özellikle Reagan ve Thatcher dönemindeki refah devletinin 'düzenlemelerini' tasfiye etme ve piyasa koşullarının bazı daha saf biçimlerine geri dönme çabaları da vardır. Bu her iki çabanın da yapısal nedenlerden ötürü başarısız olma olasılığını hesaba katmak durumundayız; ama durmadan yorulmadan 'piyasanın', nihayetinde, sosyalizmin son zamanlarda görüldüğü gibi, ütopyaya dönüşeceği yollu ilginç bir gelişime işaret etmemiz gerekmektedir. Bu koşullar altında, hiçbir şey, hantal kurumsal bir yapıyı (bürokratik planlamayı) başka bir hantal kurumsal yapıyla (yani, piyasanın kendisiyle) değiştirerek sunulamaz. İstenilen şey, nüfusun çoğunluğunun, kendilerine aitmiş ve kendi enerjileriyle oluşturulmuş bir şeymiş gibi aktif olarak yer aldığı büyük kolektif bir projedir. Sosyalist literatürde planlama olarak da bilinen toplumsal önceliklerin belirlenmesi işi, bu tür kolektif bir projenin bir parçası olmalıydı. Ancak piyasanın, tanım gereği, gerçekten bir proje olamayacağının açık olması gerekir.

14
MARX SEMPTOMU NASIL İCAT ETTİ?*

Slavoj Žižek

Marx, Freud: Biçimin Analizi

Lacan'a göre, semptom kavramını icat eden kişi Karl Marx'tan başkası değildi. Lacan'ın bu tezi sadece bir espri, muğlak bir analoji mi, yoksa sağlam bir teorik temeli var mı? Eğer Marx gerçekten, Freudcu alanda da iş gördüğü biçimiyle semptom kavramını geliştirdiyse, kendimize böyle bir karşılaşmanın epistemolojik "olanaklılık koşulları"yla ilgili Kantçı soruyu sormamız gerekir: Marx'ın metalar dünyasına ilişkin analizinde, aynı zamanda rüyaların, histerik olguların, vb. analizi için de geçerli olan bir kavram üretmesi nasıl mümkün olmuştur?

Cevap, Marx ile Freud'un yorumlama prosedürleri arasında —daha doğrusu, metalara ilişkin ve rüyalara ilişkin analizleri arasında— temel bir benzeşiklik *(homology)* olmasıdır. Her ikisinde de mesele, biçimin ardında gizlendiği varsayılan "içeriğe" yönelik basbayağı fetişist meraktan uzak durmaktır: Analiz yoluyla açığa çıkarılacak "sır", biçim (metaların biçimi, rüyaların

* Çeviri: **Tuncay Birkan** (Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* Metis Yayınları, İstanbul, 2011).

biçimi) tarafından gizlenen içerik değil, tam tersine, *bu biçimin kendisinin "sır"rıdır.* Rüyaların biçiminin teorik zekâsı, belirtik içerikten yola çıkıp "gizli çekirdeği"ne, örtük rüya-düşüncelerine nüfuz etmekte değildir; şu soruya verilen cevaptadır: Örtük rüya-düşünceleri neden böyle bir biçim almışlar, neden bir rüya biçimi içine taşınmışlardır? Metalarda da aynı durum geçerlidir: Gerçek sorun metanın "gizli çekirdeği"ne nüfuz etmek — metanın değerini onu üretmek için harcanan çalışma miktarıyla belirlemek— değil, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, kendi toplumsal karakterini neden yalnızca kendi ürününün meta biçimi içinde onaylayabildiğini açıklamaktır.

Freud'un rüya yorumlarına yöneltilen ünlü "her yerde cinsellik görme" suçlaması artık basmakalıplaşmıştır. Psikanalizin acımasız eleştirmenlerinden biri olan Hans-Jürgen Eysenck uzun bir süre önce, Freud'un rüya yaklaşımında canalıcı bir paradoks gözlemlemiştir: Freud'a göre, bir rüyada dile getirilen arzunun —en azından, bir kural olarak— bilinçdışı olması ve aynı zamanda da cinsel bir mahiyet taşıması gerekir; ama Freud'un kendisi tarafından analiz edilmiş olan örneklerin çoğu, en başta da rüyaların mantığını örnekleyen bir giriş vakası olarak seçtiği rüya, o ünlü İrma'nın iğnesi rüyası bununla çelişmektedir. Bu rüyada dile gelen örtük düşünce, Freud'un bir hastasına, İrma'ya yaptığı tedavinin uğradığı başarısızlığın sorumluluğundan, "bu benim suçum değildi, buna bir dizi koşul neden olmuştu..." türü argümanlarla kurtulmaya çalışmasıdır; ama bu "arzu", yani rüyanın anlamı, açıkçası ne cinsel bir mahiyet taşıyordu (daha çok meslek ahlakıyla ilgiliydi) ne de bilinçdışıydı (İrma'nın tedavisinin başarısız olması Freud'u gece gündüz rahatsız ediyordu)[1]

---

[1] Hans-Jürgen Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology,* Harmondsworth 1966.

Bu tür suçlamalar temel bir teorik hataya dayalıdır: Rüyada işbaşında olan bilinçdışı arzunun "örtük düşünce" ile —yani rüyanın anlamı ile— özdeşleştirilmesidir bu hata. Ama Freud'un sürekli vurguladığı gibi, *"örtük rüya-düşüncesi"nde "bilinçdışı" olan hiçbir şey yoktur:* Bu düşünce, günlük, ortak dilin sözdizimiyle dile getirilebilecek tamamen "normal" bir düşüncedir; topolojik olarak, "bilinç/önbilinç" sistemine aittir; özne bu düşüncenin çoğunlukla farkındadır, hatta aşırı farkındadır; bu düşünce ona sürekli eziyet eder... Belli koşullarda bu düşünce bilinçten zorla çıkarılarak bilinçdışına itilir —yani "birincil süreç"in yasalarına tabi kılınır, "bilinçdışının dili"ne çevrilir. Dolayısıyla, "örtük düşünce" ile rüyanın "belirtik içeriği" denen şey —rüyanın metni, düz olgusallığı içindeki rüya— arasındaki ilişki, bütünüyle "normal", (ön)bilinçli bir düşünce ile onun rüyanın "bilmece"sine çevrilmiş hali arasındaki ilişkidir. Nitekim rüyanın esas terkibi, "örtük düşünce"si değil, ona bir rüya biçimini veren bu çalışmadır (yerdeğiştirme ve yoğunlaşma mekanizmaları, sözcüklerin ya da hecelerin içeriklerinin şekillenmesi).

Demek ki temel yanlış anlama burada yatıyor: Eğer "rüyanın sırrı"nı belirtik metin tarafından gizlenen örtük içerikte ararsak, hayal kırıklığına mahkûm oluruz: Tek bulacağımız, çoğunlukla cinsel olmayan ve kesinlikle "bilinçdışı" olmayan bir mahiyet arzeden, bütünüyle "normal", ama çoğunlukla nahoş bir düşüncedir. Bu "normal", bilinçli/önbilinçli düşünce, sırf bilinç için taşıdığı "nahoş" karakter yüzünden bilinçdışına itilmez, bastırılmaz; onunla çoktan bastırılmış, bilinçdışına yerleşmiş olan bir başka arzu, *"örtük rüya-düşüncesi"yle hiçbir alakası olmayan bir arzu* arasında bir tür "kısa devre" yarattığı için bastırılır. "Normal bir düşünce silsilesi" —normal ve dolayısıyla ortak, günlük dil içinde; yani "ikincil süreç"in sözdizimi içinde ifade edilebilen bir düşünce silsilesi— "anlattığımız türden

anormal ruhsal muameleye" —rüya-çalışmasına, "birincil süreç" mekanizmalarına— "ancak çocukluktan kaynaklanan ve bastırılmış halde olan bilinçdışı bir istek ona aktarıldığı takdirde tabi tutulur".[2]

En baştan beri, kuruluşu itibarıyla bastırılmış (Freud'un *Unver-drangung*'u) olduğu için —günlük iletişimin "normal" dilinde, bilincin/önbilincin sözdiziminde "özgün" bir hali bulunmadığı için— "normal bir düşünce silsilesi"ne indirgenemeyen şey işte bu bilinçdışı/cinsel arzudur; bu arzunun tek yeri "birincil süreç" mekanizmalarıdır. İşte bu yüzden, rüyaların, ya da daha genelde semptomların yorumlanması işini, "örtük rüya-düşüncesi"ni yeniden özneleraraası iletişimin "normal", günlük ortak diline çevirmeye indirgememememiz gerekir (Bu Habermas'ın formülüdür). Yapı her zaman üçlüdür; her zaman *üç* unsur işbaşındadır: *Belirtik rüya-metni, örtük rüya-içeriği* ya da düşüncesi ve rüyada ifade edilen *bilinçdışı arzu.* Bu arzu kendini rüyaya bağlar, kendini örtük düşünce ile belirtik metin arasındaki aramekâna sokar; bu yüzden de örtük düşünceye oranla "daha gizlenmiş, daha derinde" falan değildir, bütünüyle gösterenin mekanizmalarından, örtük düşüncenin tabi tutulduğu muameleden ibaret olduğu için kesinlikle daha fazla "yüzeyde"dir. Başka bir deyişle, tek yeri "rüya"nın *biçimidir.* Rüyanın gerçek konusu (bilinçdışı arzu) kendini rüya-çalışmasında, "örtük içeriği"nin işlenmesinde ifade eder.

Freud'un çoğunlukla yaptığı gibi, ("şaşırtıcı bir sıklıkla" da olsa) ampirik bir gözlem olarak formüle ettiği şey, temel, evrensel bir ilkeyi bildirir: "Bir rüyanın biçimi ya da içinde görüldüğü biçim, şaşırtıcı bir sıklıkla gizlenmiş konusunu temsil etmek için kullanılır".[3] Demek ki, rüyanın temel paradoksu şudur: Bilinç-

---

[2] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams,* Harmondsworth 1977, s. 757.

[3] A.g.e., s. 446.

dışı arzu, rüyanın en gizli çekirdeği olduğu varsayılan şey, kendini tam da bir rüyanın "çekirdeği"nin, örtük düşüncesinin kendini-başka-türlü-göstermeye yönelik çalışması yoluyla, bu içeriği-çekirdeği rüya-bilmecesine çevirerek gizleme çalışması yoluyla ifade eder. Freud yine, aynı ölçüde karakteristik biçimde, bu paradoksa nihai formülasyonunu sonraki baskılardan birine eklediği bir dipnotta kazandırır:

> Okurları rüyaların belirtik içeriği ile örtük rüya-düşünceleri arasındaki ayrıma alıştırmakta bir süre olağanüstü zorlandım. Tekrar tekrar, bellekte kalan biçimiyle yorumlanmamış bir rüyaya dayanarak çeşitli itirazlar ve iddialar gündeme getiriliyor ve rüyayı yorumlama gereği ihmal ediliyordu. Ama analistler artık en azından, belirtik rüyanın yerine yorumunun açığa çıkardığı anlamı geçirmeye alışmalarına rağmen, şimdi de çoğu yine aynı inatla sanıldıkları bir başka kafa karışıklığına düşme suçunu işliyorlar. Rüyaların esasını örtük içeriğinde aramaya çalışıyorlar ve bunu yaparak da örtük rüya-düşünceleri ile rüya-çalışması arasındaki ayrımı ihmal ediyorlar.
>
> En derinde, rüyalar uyku durumu koşullarının mümkün kıldığı belli bir düşünme biçiminden başka bir şey değildirler. Bu biçimi yaratan rüya-çalışmasıdır ve rüya görmenin esası — rüyanın tuhaf yapısının açıklaması— da sadece odur.[4]

Freud burada iki aşamada ilerler:

—Önce, rüyanın basit ve anlamsız bir kargaşa, fizyolojik süreçlerin neden olduğu bir düzensizlikten başka bir şey olmadığı ve bu yüzden de anlamla hiçbir alıp vereceği olmadığı görüntüsünü kırmamız gerekir. Başka bir deyişle, *yorumbilgisel* bir yaklaşım benimseme yönünde canalıcı bir adım atıp rüyayı anlamlı bir olgu olarak, bir yorumlama işlemiyle keşfedilmesi gereken bastırılmış bir mesaj ileten bir şey olarak kavramamız gerekir.

[4] A.g.e., s. 650.

—Sonra, bu anlam çekirdeğine, rüyanın "gizli anlamı"na —yani, rüyanın biçimi ardında gizlenen içeriğe— yönelik meraktan kurtulup dikkatimizi bu biçimin kendisi üzerinde, "örtük rüya-düşünceleri"nin tabi tutulduğu rüya-çalışması üzerinde odaklamamız gerekir.

Burada belirtilmesi gereken şey, Marx'ın "meta biçiminin sırrı"na ilişkin analizinde de tam bu tür bir iki aşamalı süreç görmemizdir:

—Önce, bir metanın değerinin sırf rastlantıya —örneğin, arz ile talep arasındaki tesadüfi etkileşime— bağlı olduğu görüntüsünü kırmamız gerekir. Meta biçimi ardındaki gizli "anlamı", bu biçim tarafından "ifade edilen" imlemi kavramaya yönelik canalıcı adımı atmamız gerekir; metaların değerinin "sır"rına nüfuz etmemiz gerekir:

> Dolayısıyla, değerin büyüklüğünün emek zamanı ile belirlenmesi, metaların nispi değerlerinde görünen dalgalanmaların altına gizlenmiş bir sırdır. Bunun keşfedilmesi, ürünlerin değerlerinin büyüklüğünün belirlenmesinden her türlü salt rastlantısallık görüntüsünü çekip almasına rağmen, yine de bu belirlemenin gerçekleşme tarzını hiçbir biçimde değiştirmez.[5]

—Ama Marx'ın işaret ettiği gibi, burada bir "yine de" gerekmektedir: Sırrın açığa çıkarılması yeterli değildir. Klasik burjuva politik iktisadı meta biçiminin "sır"rını çoktan keşfetmiştir; bu politik iktisat tarzının sınırı, kendini meta biçiminin ardında gizlenen sırra yönelik meraktan kurtaramamış olması; dikkatinin emeğin gerçek zenginlik kaynağı olmasında takılıp kalmasıdır. Başka bir deyişle, klasik politik iktisat yalnızca meta biçiminin ardında gizlenen içeriklerle ilgilenmektedir ki gerçek sırrı, biçimin *ardındaki* sırrı değil *bu biçimin kendisinin sırrını* açıklamamasının nedeni de budur. "Değer büyüklüğünün sırrı"nı gayet doğru açıklamış olmasına rağmen, meta klasik politik ik-

---

[5] Karl Marx, *Capital*, cilt. I, Londra 1974, s. 80.

tisat için gizemli, anlaşılmaz bir şey olarak kalır —rüyadakiyle aynı durum: Gizli anlamını, örtük düşüncesini açıklamamızdan sonra bile, rüya gizemli bir olgu olarak kalır; rüyanın biçimi, gizli anlamın kendini bu tür bir biçim içinde saklamasını sağlayan süreç hâlâ açıklanmış değildir.

Demek ki, bir başka canalıcı adım daha atıp meta biçiminin kendisinin doğuşunu analiz etmemiz gerekir. Biçimi öze, gizli çekirdeğe indirgemek yetmez, aynı zamanda gizli içeriğin böyle bir biçim almasını sağlayan —"rüya-çalışması"nın benzeşiği olan— süreci de incelememiz gerekir; çünkü Marx'ın işaret ettiği gibi, "peki o zaman, emeğin ürününün meta biçimini alır almaz kazandığı bu gizemli karakter nereden kaynaklanıyor? Tabii ki bu biçimin kendisinden".[6] Klasik politik iktisat işte biçimin doğuşuna yönelik bu adımı atamamıştır ve canalıcı zaafı da budur:

> Politik iktisat, ne kadar eksik biçimde olursa olsun, değeri ve büyüklüğünü gerçekten de analiz etmiş ve bu biçimler içinde gizlenen içeriği açığa çıkarmıştır. Ama bu içeriğin neden bu tikel biçimi aldığı, yani emeğin neden değerde ifade edildiği ve emeğin süresiyle ölçülmesinin neden ürünün değerinin büyüklüğünde ifade edildiği sorusunu bir kez olsun sormamıştır.[7]

Meta Biçiminin Bilinçdışı

Meta biçimine ilişkin —ilk bakışta salt ekonomik bir sorunla ilgili olan– Marksçı analiz, genel sosyal bilimler alanında neden böylesine etki yaratmıştır; birçok kuşaktan filozofta, sosyologta, sanat tarihçisinde ve diğerlerinde neden hayranlık uyandırmıştır? Çünkü "fetişist tersine çevirme"nin tüm diğer biçimlerini yaratmamıza imkân veren bir tür matris sunar: Sanki meta biçiminin diyalektiği bize, ilk bakışta politik iktisat alanıyla hiçbir

---

[6] A.g.e., s. 76.

[7] Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, Londra 1978, s. 31.

ilgisi olmayan olguları (hukuk, din, vb.) teorik olarak kavramak için bir anahtar veren bir mekanizmanın katıksız —adeta, imbikten geçirilmiş— bir versiyonunu sunar. Meta biçiminde, meta biçiminin kendisinden kesinlikle daha fazlası söz konusudur ki böyle hayranlık uyandırıcı bir çekim gücüne sahip olan şey tam da bu "fazla"dır. Meta biçiminin evrensel kapsamını açımlama konusunda en ileri gitmiş olan teorisyen, Frankfurt Okulu'nun "yol arkadaşlarından biri olan Alfred Sohn-Rethel'dir kesinlikle. Sohn-Rethel'in temel tezi şuydu:

> Metanın biçimsel analizi, yalnızca politik iktisadın eleştirisinin değil, soyut kavramsal düşünme-tarzının ve onunla birlikte ortaya çıkmış olan kafa emeği-kol emeği ayrımının tarihsel açıklamasının da anahtarını elinde tutar.[8]

Başka bir deyişle, meta biçiminin yapısında aşkın özneyi bulmak mümkündür: Meta biçimi, Kantçı aşkın öznenin anatomisini, iskeletini —yani "nesnel" bilimsel bilginin *a priori* çerçevesini kuran aşkın kategoriler ağını— önceden ifade eder. Meta biçiminin paradoksu buradadır: Bu iç dünyaya ait, (sözcüğün Kantçı anlamında) "patolojik" olgu, bize bilgi teorisinin temel sorusunu çözmenin anahtarını sunar: Evrensel geçerliliği olan nesnel bilgi —bu nasıl mümkündür?

Sohn-Refhel bir dizi ayrıntılı analizden sonra şu sonuca ulaşmıştır: Bilimsel prosedürün (şüphesiz Newtoncu doğa bilimi prosedürünün) öngerektirdiği, içerdiği kategoriler takımı, doğayı kavramasını sağlayan kavramlar ağı, toplumsal etkinlikte zaten mevcuttur, meta mübadelesi ediminde zaten işbaşındadır. Düşünce katıksız *soyutlamaya* ulaşmadan önce, soyutlama, piyasanın toplumsal etkinliğinde zaten işbaşındaydı. Metaların mübadelesi ikili bir soyutlama içerir: Mübadele edimi sırasında metanın değişebilir karakterinden yapılan soyutlama ve

[8] A.g.e., s. 33.

metanın somut, ampirik, duyumsal, tikel karakterinden yapılan soyutlama (mübadele ediminde bir metanın ayrı, tikel nitel belirlenimi hesaba katılmaz; meta, tikel doğasından, "kullanım değeri"nden bağımsız olarak, mübadele edildiği bir başka metayla "aynı değere" sahip olan soyut bir kendiliğe indirgenir).

Düşüncenin, modern doğa biliminin olmazsa olmazı sayılan katıksız nicel belirlenim fikrine ulaşmasından önce, katıksız nicelik parada (yani tikel nitel belirlenimleri ne olursa olsun bütün diğer metaların değerini birbiriyle kıyaslamayı mümkün kılan metada) çoktan işbaşındaydı. Fiziğin, hareket eden nesnelerin bütün nitel belirlenimlerinden bağımsız olarak, geometrik bir uzamda devam eden katıksız soyut bir hareket kavramını geliştirmesinden önce, toplumsal mübadele eylemi hareket halindeki nesnenin somut-duyumsal özelliklerine hiç dokunmayan böyle "katıksız", soyut bir hareketi çoktan gerçekleştirmişti: Mülkün aktarımı. Sohn-Rethel töz ve ilinekleri ilişkisinde, Newtoncu bilimde yürürlükte olan nedensellik anlayışında — kısacası, saf aklın kategorilerinden oluşan ağın tamamında— aynı durumun geçerli olduğunu göstermiştir.

Bu şekilde, *a priori* kategoriler ağının dayanağı olan aşkın özne, formel doğuşunun ve varoluşunun bile iç dünyaya ait, "patolojik" bir sürece/işleme bağımlı olduğunu gösteren rahatsız edici olguyla karşı karşıya kalır; aşkın bakış açısından bir skandal, saçma bir imkânsızlıktır bu, çünkü formel-aşkın *a priori* tanımı gereği her türlü pozitif içerikten bağımsızdır: Freud'un bilinçdışının "skandal yaratıcı" karakterine tam tamına tekabül eden bir skandaldır bu; zira aşkın-felsefi perspektiften bakıldığında bilinçdışı da tahammül edilmez bir şeydir. Yani Sohn-Rethel'in "gerçek soyutlama" *(das reale Abstraktion)* adını verdiği şeyin (yani tam da *fiili* meta mübadelesi sürecinde yürürlükte olan soyutlama ediminin) ontolojik statüsüne yakından bakarsak, onunla bilinçdışının statüsü arasındaki benzeşiklik, "bir

başka Sahne"de devam eden bu anlamlandırma zinciri çarpıcıdır: *"Gerçek soyutlama" aşkın öznenin bilinçdışıdır,* nesnel-evrensel bilimsel bilginin dayanağıdır.

Bir yandan "gerçek soyutlama", maddi nesneler olarak metaların gerçek, fiili özellikleri anlamında "gerçek" değildir şüphesiz; Nesne-meta, "kullanım değeri"ni (biçimini, rengini, içerdiği zevki, vb.) belirleyen belli bir dizi özelliğe sahip olduğu biçimde, bir "değer" içeriyor değildir. Sohn-Rethel'in işaret ettiği üzere, nesne-metanın doğası, fiili mübadele ediminin ima ettiği bir *koyutlama* doğasıdır —başka bir deyişle, belli bir "sanki" *(als ob)* doğasıdır: Mübadele edimi sırasında, bireyler *sanki* meta fiziksel, maddi mübadeleye tabi tutulmuyormuş gibi; *sanki* doğal doğma ve bozulma döngüsünün dışında tutulmuş gibi davranırlar; oysa "bilinç "leri düzeyinde, durumun böyle olmadığını "gayet iyi bilirler".

Bu koyutlamanın etkililiğini saptamanın en kolay yolu, paranın maddiliği karşısında nasıl davrandığımızı düşünmektir: Bütün diğer maddi nesneler gibi paranın da kullanımın etkilerinden mustarip olduğunu, maddi gövdesinin zamanla değiştiğini gayet iyi biliriz, ama piyasanın toplumsal *fiiliyatı* içinde, paralara yine de sanki "değişmez bir töz, üzerinde zamanın hiçbir gücü olmayan ve doğada bulunan her türlü maddeye taban tabana karşı olan bir töz"[9] içeriyorlarmış gibi muamele ederiz. Burada baştan çıkıp fetişist tekzip formülünü hatırlamak şart oldu: "Gayet iyi biliyorum, ama yine de..." Bu formülün güncel örneklerine ("Annemin fallusu olmadığını biliyorum, ama yine de...[olduğuna inanıyorum]"; "Yahudilerin de bizim gibi insanlar olduğunu biliyorum, ama yine de...[onlarda bir şey var]"), para değişkenini de eklemeliyiz şüphesiz: "Paranın da sıradan bir maddi nesne olduğunu biliyorum, ama yine de...[sanki üze-

---

[9] A.g.e., s. 59.

rinde zamanın hiçbir gücü olmayan özel bir tözden yapılmış gibi]".

Burada Marx'ın çözüme kavuşturmadığı bir soruna, paranın *maddi* karakteri sorununa değinmiş oluyoruz: Paranın yapıldığı ampirik, maddi malzeme değil, *yüce* malzeme, fiziksel bedenin bozulmasından sonra da varlığını sürdüren o öteki "yıkılmaz ve değişmez" bedendir burada söz konusu olan —paranın bu öteki bedeni, bütün eziyetlere tahammül eden ve güzelliğine hiç halel gelmeden hayatta kalan Sade'cı kurbanın gövdesine benzer. "Beden içindeki beden"in bu ruhani bedenselliği bize yüce nesnenin kesin bir tanımını verir ve psikanalizin "fallik-öncesi", "anal" bir nesne olarak para anlayışı ancak bu anlamda kabul edilebilir —yüce bedenin bu koyutlanmış varoluşunun simgesel düzene nasıl bağlı olduğunu unutmamamız şartıyla: Yıpranma ve aşınmanın etkilerinden muaf yıkılmaz "beden-içinde-beden", her zaman simgesel bir otoritenin garantisiyle ayakta kalır:

> Bir kullanım nesnesi olarak değil, bir mübadele aracı olarak iş göreceği [madeni] paranın bedenine kazınmıştır. Ağırlığı ve metalik saflığı onu basan otorite tarafından garanti altına alınır; öyle ki dolaşımdaki yıpranma ve aşınma yüzünden ağırlığı azalırsa, yerine yenisi konur. Paranın fiziksel malzemesi gözle görülür biçimde salt toplumsal işlevinin taşıyıcısı haline gelmiştir.[10]

Demek ki "gerçek soyutlama"nın bir nesnenin "gerçeklik" düzeyiyle, fiili özelliklerinin düzeyiyle hiçbir ilgisi yoksa da, bu yüzden onu bir "düşünce soyutlaması" olarak, düşünen öznenin "iç"inde gerçekleşen bir süreç olarak tasarlamak yanlış olacaktır: Mübadele edimine ait olan soyutlama indirgenemez biçimde dışsaldır, merkezsizdir —ya da Sohn-Rethel'in özlü for-

---

[10] A.g.e., s. 59

mülünden alıntı yapacak olursak: "Mübadele soyutlaması düşünce *değildir,* ama düşüncenin *biçimine* sahiptir".

Burada bilinçdışının olası tanımlarından biriyle karşı karşıyayız: *Ontolojik olarak düşünce statüsüne sahip olmayan düşünce biçimi,* yani düşüncenin kendisine dışsal düşünce biçimi — kısacası, düşüncenin biçiminin önceden zaten geliştirildiği, düşünceye dışsal bir Öteki Sahne. Simgesel düzen, "dışsal" olgusal gerçeklik ile "içsel" öznel deneyim arasındaki ikili ilişkiyi tamamlayan ve/veya bozan tam da bu türden bir biçimsel düzendir; nitekim Sohn-Rethel, soyutlamayı tamamen bilgi alanında gerçekleşen bir süreç olarak kavrayan ve bu nedenle de "gerçek soyutlama" kavramını, "epistemolojik bir kargaşa"nın ifadesi olarak görerek reddeden Althusser'i eleştirmekte çok haklıdır. "Gerçek soyutlama", Althusserci epistemolojinin "gerçek nesne" ile "bilgi nesnesi" arasında yaptığı temel ayrım çerçevesi içinde düşünülemez bir şeydir, çünkü bu ayrımın dayandığı zemini göçerten bir üçüncü unsuru devreye sokar: Düşünceye öncel ve dışsal düşünce biçimi —kısacası: simgesel düzen.

Artık Sohn-Rethel'in girişiminin felsefi tefekkür için yarattığı "skandal"ın ne olduğunu tam olarak formüle edebiliriz: Sohn-Rethel felsefi tefekkürün kapalı çevresinin karşısına, bu tefekkür biçiminin çoktan "sahnelendiği" dışsal bir yerle çıkmıştır. Böylece felsefi tefekkür, "sen busun" şeklindeki eski şark formülünün özetlediğine benzer tekinsiz bir deneyime tabi tutulur: Sana uygun yer orada, mübadele sürecinin dışsal etkinliğindedir; senin hakikatinin sen daha onun farkına varmadan önce sahnelendiği tiyatro oradadır. Bu yerle karşılaşmak tahammül edilmez bir şeydir, çünkü felsefenin kendisi bu yer karşısındaki körlüğü *tarafından tanımlanır.* Felsefe kendini dağıtmadan, tutarlılığını kaybetmeden onu dikkate alamaz.

Öte yandan, felsefi-teorik bilincin tersine gündelik "pratik" bilincin —mübadele edimine katılan bireylerin bilincinin— de

yukarıdakini tamamlayan bir körlüğe tabi olmadığı anlamına gelmez bu. Mübadele edimi sırasında bireyler "pratik tekbenciler" olarak davranırlar, mübadelenin sosyo-sentetik işlevini yanlış-tanırlar: Özel üretimin piyasa aracılığıyla toplumsallaşma biçimi olarak "gerçek soyutlama"nın düzeyidir bu: "Meta sahiplerinin bir mübadele ilişkisi içinde yaptıkları şey, bunun hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, ne söylerlerse söylesinler, pratik tekbenciliktir".[11] Bu tür bir yanlış-tanıma, mübadele edimini gerçekleştirmenin olmazsa olmaz şartıdır —eğer katılımcılar "gerçek soyutlama" boyutunu dikkate alacak olsalardı, "fiili" mübadele ediminin kendisi artık mümkün olmazdı:

> Nitekim, mübadelenin soyutluğundan bahsederken, bu terimi mübadeledeki faillerin bilincine uygulamamaya dikkat etmeliyiz. Bu faillerin gördükleri metaları kullanmakla meşgul oldukları varsayılır, oysa yalnızca kendi hayal güçleriyle meşguldürler. Soyut olan mübadele eylemidir, yalnızca eylemin kendisi... Bu eylemin soyutluğu, faillerinin bilinci yaptıkları işle ve şeylerin kullanımlarıyla ilintili ampirik görünümleriyle meşgul olduğu için, ortaya çıktığı zaman fark edilemez. Eylemlerinin soyutluğunun faillerin kavrayışının ötesinde olduğu, çünkü arada bizzat kendilerinin durduğu söylenebilir. Soyutluk dikkatlerini çekseydi, yaptıkları eylem mübadele olmaktan çıkar ve soyutlama ortaya çıkmazdı.[12]

Bu yanlış-tanıma, bilincin "pratik" ve "teorik" bilinç olarak yarılmasına yol açar: Mübadele edimine katılan mal sahibi "pratik bir tekbenci" olarak davranır: Ediminin evrensel, sosyo-sentetik boyutunu ihmal ederek onu atomize bireylerin piyasadaki rastlantısal karşılaşmasına indirger. Ediminin bu "bastırılmış" toplumsal boyutu, bundan böyle kendi karşıtının biçiminde ortaya çıkar —yüzünü doğayı gözlemlemeye çevirmiş ev-

---

[11] A.g.e., s. 42.

[12] A.g.e., s. 26-27.

rensel akıl olarak (Doğa bilimlerinin kavramsal çerçevesi olarak "saf akıl" kategorilerinin oluşturduğu ağ).

Meta mübadelesinin toplumsal fiiliyatı ile "bilinci" arasındaki bu ilişki —yine Sohn-Rethel'in özlü bir formülünü kullanacak olursak— şöyle çok önemli bir paradoks barındırır: "Gerçekliğin bu bilinmeyişi, özünün bir parçasıdır": Mübadele sürecinin toplumsal fiiliyatı, ancak ona katılan bireylerin ona özgü mantığın farkında olmamaları koşuluyla mümkün olan bir gerçeklik türüdür; yani *ontolojik tutarlılığı, katılımcılarının belli bir bilgisizliğini gerektiren bir gerçeklik türüdür* —eğer "çok fazla bilir", toplumsal gerçekliğin asıl işleyişine nüfuz edersek, bu gerçeklik kendi kendini dağıtacaktır.

Bu muhtemelen "ideoloji"nin temel boyutudur: İdeoloji yalnızca bir "yanlış bilinç", gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir; daha ziyade çoktan "ideolojik" olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir —*"ideolojik", tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir*— yani yeniden üretilmesi, bireylerin "ne yaptıklarını bilmemeleri"ni gerektiren toplumsal fiiliyattır. *"İdeolojik", bir (toplumsal) varlığın "yanlış bilinci" değil, "yanlış bilinç"ten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir.* Böylece sonunda semptom boyutuna varmış oluyoruz, çünkü semptom, "tutarlılığı, öznenin belli bir bilgisizliğini gerektiren bir oluşum" olarak da tanımlanabilir: Özne, "kendi semptomunun keyfini", ancak onun mantığını gözden kaçırdığı sürece çıkarabilir —semptomun yorumunun başarı ölçütü tam da semptomu ortadan kaldırmasıdır.

Toplumsal Semptom

Peki Marksçı semptomu nasıl tanımlayabiliriz? Marx, burjuva "haklar ve görevler"in evrenselciliğini yalanlayan belli bir yarık, bir asimetri, belli bir "patolojik" dengesizlik olduğunu saptaması sayesinde "semptomu icat etmiş"ti (Lacan). Bu dengesizlik,

bu evrensel ilkelerin "eksik bir biçimde gerçekleştirildiği"ni — yani bu yetersizliğin ilerideki gelişmelerle ortadan kaldırılacağını— ilan etmek şöyle dursun, bu ilkelerin kurucu uğrağı işlevini görür: "Semptom", kendi evrensel temelini yıkan tikel bir unsur, ait olduğu takımı *(genus)* yıkan bir türdür tam olarak. Bu anlamda, en temel Marksçı "ideoloji eleştirisi" işleminin zaten "semptomatik" olduğunu söyleyebiliriz: Bu işlem, verili bir ideolojik alanda hem *heterojen* olan hem de aynı zamanda bu alanın kapanımını tamamlaması, son biçimine ulaşması için *zorunlu* olan bir bozulma noktası saptamaktan ibarettir.

Nitekim bu işlem belli bir istisna mantığını imler: Her türlü ideolojik Evrensel —örneğin özgürlük, eşitlik—, zorunlu olarak bütünlüğünü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece "yanlış"tır. Örneğin özgürlük: Bir dizi türden oluşan (ifade ve basın özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, siyasi özgürlük, vb.) evrensel bir anlayıştır; ama aynı zamanda yapısal bir zorunluluk sayesinde, bu evrensel anlayışı yıkan özgül bir özgürlüktür de (işçinin piyasada kendi emeğini özgürce satabilme özgürlüğü). Yani bu özgürlük fiili özgürlüğün tam zıttıdır: İşçi emeğini "özgürce" satarak, özgürlüğünü *kaybeder* —bu özgür satış ediminin gerçek içeriği, işçinin sermayeye köle olmasıdır. Buradaki canalıcı nokta şüphesiz şudur: "Burjuva özgürlükleri" çemberini kapatan, tam da bu paradoksal özgürlüktür, kendi zıttının biçimidir.

Aynı şey, piyasanın adil, eşdeğer mübadele ideali için de gösterilebilir. Kapitalizm öncesi toplumda, meta üretimi henüz evrensel bir karakter kazanmamışken —yani hâlâ "doğal üretim" denen şey hüküm sürmekteyken— üretim araçlarının sahiplerinin kendileri de (en azından kural olarak) hâlâ üreticidirler: Zanaat üretimidir bu; mal sahipleri bizzat çalışır ve piyasada kendi ürünlerini satarlar. Gelişmenin bu aşamasında sömürü söz konusu değildir (en azından ilkesel olarak, yani eğer çırak-

ların sömürüsünü falan hesaba katmazsak); piyasadaki mübadele eşdeğerdir, her meta için tam değeri ödenir. Ama verili bir toplumun ekonomik yapısı içinde piyasa için üretim yaygınlaşır yaygınlaşmaz, bu *genelleştirmeye,* zorunlu olarak yeni, paradoksal bir meta türünün ortaya çıkışı eşlik edecektir: İşgücü, kendileri üretim araçlarına sahip olmayan ve dolayısıyla piyasada emeklerinin ürünleri yerine kendi emeklerini satmak zorunda kalan işçiler.

Bu yeni metayla birlikte eşdeğer mübadele kendi kendinin olumsuzlaması —sömürünün, artı-değere el konmasının biçimi— haline gelir. Burada gözden kaçırılmaması gereken çok önemli nokta, bu olumsuzlamanın eşdeğer mübadelenin basit bir ihlali değil, ona kesinlikle *içsel* olduğudur: İşgücü, emeğinin tam değerini alamaması anlamında "sömürülmez"; en azından ilkesel olarak, emek ile sermaye arasındaki mübadele bütünüyle eşdeğer ve adildir. Bityeniği şuradadır: İşgücü, kullanımıyla —emeğin kendisiyle— belli bir artı-değer üreten kendine özgü bir metadır ve kapitalist tam da işgücünün kendisinin değerinden çok olan bu fazlaya el koymaktadır.

Burada yine belli bir ideolojik Evrensel ile, eşdeğer ve adil mübadele Evrenseli ile, ve tam da bir eşdeğer sıfatıyla, sömürünün büründüğü biçim olarak işlev gören belli bir paradoksal mübadeleyle, işgücüyle işgücünün aldığı ücretlerin mübadelesiyle karşı karşıyayız. "Nicel" gelişmenin kendisi, meta üretiminin evrenselleşmesi, yeni bir "nitelik" yaratır, evrensel metaların-eşdeğer-mübadelesi ilkesinin içsel olumsuzlanmasını temsil eden yeni bir meta çıkartır ortaya; başka bir deyişle, *bir semptom yaratır.* Ve Marksçı perspektife göre, *ütopik* sosyalizm tam da, mübadele ilişkilerinin evrenselleştiği, piyasa için üretimin hâkim olduğu, ama işçilerin yine de kendi üretim araçlarının sahibi olarak kaldıkları ve dolayısıyla sömürülmedikleri bir toplumun mümkün olduğu inancıdır —kısacası, "ütopik", *sempto-*

mu olmayan bir evrenselliğin, kendi içsel olumsuzlaması olarak işlev gören bir istisna noktası bulunmayan bir evrenselliğin mümkün olduğu inancını ifade eden terimdir.

Bu aynı zamanda, Marksçılığın Hegel'e, Hegel'in toplumun rasyonel bir bütünlük olduğu anlayışına yönelttiği eleştirinin de mantığıdır: Mevcut toplumsal düzeni rasyonel bir bütünlük olarak kavramaya çalıştığımız anda, ona, içsel bileşenlerinden biri olmaktan çıkmaksızın onun semptomu olarak işlev gören —bu bütünlüğün evrensel rasyonel ilkesini bozan— paradoksal bir unsuru dahil etmemiz gerekir. Marx'a göre, mevcut toplumun bu "irrasyonel" unsuru tabii ki proletaryaydı; "aklın kendisinin akıldışılığı" (Marx), mevcut toplumsal düzende cisimleşen Aklın kendi akıldışılığıyla karşılaştığı nokta olan proletarya.

Meta Fetişizmi

Gelgelelim, Lacan semptomu Marx'ın keşfettiğini söylerken daha net bir şeyi kasteder: Bu keşfi, Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçişi kavrama biçimine yerleştirir: "Semptom kavramının kökenlerini Hippokrat'ta değil Marx'ta, kapitalizm ile neyin? —eski güzel günlerin, feodal dönem dediğimiz şeyin— arasında ilk kez onun kurduğu bağlantıda aramak gerekir".[13] Feodalizmden kapitalizme geçişin mantığını kavramak için önce bunun teorik arka planını, Marksçı meta fetişizmi kavramını netleştirmemiz gerekir.

Bir ilk yaklaşım olarak denebilir ki meta fetişizmi "insanların gözünde fantastik bir biçime, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünen, insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkidir".[14] Belli bir metanın *değeri* (ki bu değer aslında çeşitli metaların üre-

---

[13] Jacques Lacan, "R.S.I.", *Ornicar?* 4, Paris 1975, s. 106

[14] Marx, *Capital*, s. 77.

ticileri arasındaki toplumsal ilişkilerden oluşan ağın bir nişanından ibarettir), bir başka şey-metanın, yani paranın yarı "doğal" bir özelliği biçimine bürünür: Belli bir metanın değerinin şu kadar para olduğunu söyleriz. Sonuç olarak, meta fetişizminin asıl özelliği, insanların yerini şeylerin aldığı o ünlü yerdeğiştirme değildir ("insanlar arasındaki bir ilişki şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünür"); daha çok, yapılaşmış bir ağ ile ağın unsurlarından biri arasındaki ilişkinin yanlış-tanınmasıdır: Aslında yapısal bir etki, unsurlar arasındaki ilişkiler ağının bir etkisi olan şey, unsurlardan birinin dolaysız bir özelliğiymiş gibi görünür, sanki bu özelliğe, diğer unsurlarla arasındaki ilişkinin dışında sahipmiş gibi.

Böyle bir yanlış-tanıma, "insanlar arasındaki bir ilişki"de olduğu gibi "şeyler arasındaki bir ilişki"de de ortaya çıkabilir — Marx değer-ifadesinin basit biçiminden bahsederken bunu açıkça belirtir. A metası sahip olduğu değeri ancak bir başka B metasıyla ilişki kurarak ifade edebilir ki böylece B onun eşdeğeri haline gelir: Değer ilişkisinde, B metasının doğal biçimi (kullanım değeri, pozitif, ampirik özellikleri) A metasının bir değer biçimi olarak işlev görür; başka bir deyişle, B'nin gövdesi A için kendi değerinin aynası haline gelir. Marx bu düşüncelere şu notu eklemiştir:

> Bir bakıma, durum insan için de metalarda olduğu gibidir. İnsan dünyaya elinde bir aynayla ya da "ben benim" demekle yetinen Fichteci bir filozof olarak gelmediğine göre, kendini önce başka insanlarda görür ve tanır. Peter insan olarak kendi kimliğini ancak, önce kendini aynı türden bir varlık olarak Paul'le kıyaslayarak yerleştirir. Ve Paul böylece, sırf kendi Paul kişiliği içinde dururken, Peter için insan türünün örnek-tipi haline gelir.[15]

---

[15] A.g.e., s. 59.

Bu kısa not bir bakıma Lacancı ayna evresi teorisini öncelemektedir: Ego özkimliğine ancak, bir başka insanda yansıyarak —yani bu başka insan ona bütünlüğüne ilişkin bir imge sunduğu sürece— ulaşabilir; nitekim kimlik ve yabancılaşma kesinlikle bağıntılıdır. Marx bu benzeşikliği sürdürür: Diğer B metası, ancak A onunla kendi değerinin görünüm-biçimi olarak ilişki kurduğu sürece, ancak bu ilişki içinde bir eşdeğerdir. Ama görünüm —fetişizme özgü tersine çevirme etkisi de buradan gelir— tam tersidir: A, B ile öyle bir ilişki kurar gibi görünmektedir ki sanki B için, A'nın bir eşdeğeri olmak, A'nın bir "yansımalı belirlenimi" (Marx) olmak anlamına gelmeyecektir —yani sanki B zaten kendi başına A'nın eşdeğeriymiş gibi olacaktır; "eşdeğer olmak" özelliği, A ile kurduğu ilişkinin dışında bile, tıpkı kullanım değerini oluşturan diğer "doğal" fiili özellikleri gibi, ona aitmiş gibi görünmektedir. Marx bu düşüncelere yine çok ilginç bir not düşmüştür:

> Hegel'in yansıma-kategorileri dediği bu tür genel ilişki ifadeleri çok tuhaf bir sınıf oluştururlar. Örneğin bir insan ancak başka insanlar onunla teba ilişkisi içinde oldukları için kraldır. Ötekiler ise tersine, o kral olduğu için kendilerinin teba olduğunu zannederler.[16]

"Kral-olmak" bir "kral" ile onun "tebası" arasındaki toplumsal ilişkiler ağının bir sonucudur; ama —fetişist yanlış-tanıma işte burada devreye girer— bu toplumsal bağın katılımcılarına, bu ilişki zorunlu olarak ters bir biçimde görünür: Kral zaten kendi başına, tebasıyla arasındaki ilişkinin dışında kral olduğu için, kendilerinin krala kral gibi davranan teba olduklarını düşünürler; sanki "kral-olma" belirlenimi kralın şahsının "doğal" bir özelliğiymiş gibi. Burada Lacan'ın şu ünlü saptamasını hatırlamamak mümkün mü? Kral olduğuna inanan bir deli,

---

16 A.g.e., s. 63.

kral olduğuna inanan, yani "kral"lık göreviyle dolaysızca özdeşleşen bir kraldan daha deli değildir.

Burada iki fetişizm tarzı arasındaki bir koşutlukla karşı karşıyayız ve canalıcı soru da bu iki düzey arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğuyla ilgili. Yani bu ilişki hiçbir surette basit bir benzeşiklik değil: Piyasa için üretimin hâkim olduğu toplumlarda —yani nihai olarak, kapitalist toplumlarda— "durum insan için de metalarda olduğu gibidir" diyemeyiz. Bunun tam tersi geçerlidir: Meta fetişizmi kapitalist toplumlarda ortaya çıkar, ama kapitalizmde insanlar arasındaki ilişki kesinlikle "fetişleşmiş" *değildir*, burada her biri kendi bencil çıkarlarını gözeten "özgür" insanlar arasındaki ilişkilerle karşı karşıyayızdır. Aralarındaki ilişkinin baskın ve belirleyici biçimi, tahakküm ve kölelik değil, yasa gözünde eşit olan özgür insanlar arasındaki bir sözleşmedir. Bunun modeli piyasadaki mübadeledir: Burada, iki özne karşılaşırlar, aralarındaki ilişki Efendi'ye duyulan hürmetin, Efendi'nin tebasını himaye edişinin getirdiği bütün ağırlıklardan kurtulmuştur; faaliyetleri baştan sona kendi bencil çıkarları tarafından belirlenen iki kişi olarak karşılaşırlar; her biri iyi bir faydacı gibi davranır; birine göre öteki kişi hiçbir mistik hâleyle çevrili değildir; arkadaşına baktığında tek gördüğü, kendi çıkarını gözeten ve onu ancak ihtiyaçlarından bazılarını karşılayabilecek bir şeye —bir metaya— sahip olduğu sürece ilgilendiren bir başka öznedir.

Demek ki bu iki fetişizm biçimi *bağdaşmaz:* Meta fetişizminin hüküm sürdüğü toplumlarda, "insanlar arasındaki ilişkiler" fetişizmden bütünüyle arınmıştır, oysa "insanlar arasındaki ilişkiler"de fetişizm olan toplumlarda —kapitalizm öncesi toplumlarda— meta fetişizmi henüz gelişmemiştir, çünkü piyasa için üretim değil, "doğal" üretim egemen durumdadır. İnsanlar arasındaki ilişkilerdeki fetişizmin adını koymak gerekir: Burada Marx'ın işaret ettiği üzere, "tahakküm ve kölelik" ilişkileriyle

karşı karşıyayızdır —yani tam da Hegelci anlamda Efendilik-Kölelik ilişkisiyle[17]; kapitalizmde Efendi'nin geri çekilişi yalnızca bir *yerdeğiştirmedir* sanki: Sanki "insanlar arasındaki ilişkiler"in fetişizmden arınmasının bedeli "şeyler arasındaki ilişkiler"de fetişizmin ortaya çıkmasıyla —meta fetişizmiyle— ödenmiş gibidir. Fetişizmin yeri öznelerarası ilişkilerden "şeyler arasındaki" ilişkilere kaymıştır: Canalıcı toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri, (derebeyi ile serfleri arasındaki, vb.) kişilerarası tahakküm ve kölelik ilişkileri biçimine büründüğü zamanki dolaysız saydamlığını yitirmiştir artık; kendilerini —Marx'ın özlü formülünü kullanacak olursak— "şeyler arasındaki, emeğin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkiler biçimi" altında gizlerler.

İşte bu yüzden semptomun keşfini, Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçişi kavrama biçiminde aramak gereklidir. Burjuva toplumunun yerleşiklik kazanmasıyla birlikte, tahakküm ve kölelik ilişkileri bastırılmıştır: Biçimsel olarak, görünüşte aralarındaki kişisel ilişkiler her türlü fetişizmden arınmış öznelerle ilgileniyoruzdur; bastırılmış hakikat —tahakküm ve köleliğin sürmesi hakikati— eşitlik, özgürlük, vb. şeklindeki ideolojik görüntüyü bozan bir semptomla ortaya çıkar. Bu semptom, toplumsal ilişkiler hakkındaki hakikatin ortaya çıktığı nokta, tam da "şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler"dir; oysa feodal toplumda,

> bu toplumda farklı sınıflardan insanların oynadıkları roller hakkında ne düşünürsek düşünelim, işlerini yapan bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler her halükârda kendilerine ait karşılıklı kişisel ilişkiler olarak görünürler ve şeyler arasındaki, emeğin ürünleri arasındaki ilişkiler kılığına bürünmezler.[18]

"Bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler her halükârda kendilerine ait karşılıklı kişisel ilişkiler olarak görünmek yerine, şey-

---

[17] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford 1977.
[18] Marx, *Capital*, s. 82.

ler arasındaki ilişkiler kılığına bürünürler" —histerik semptomun, kapitalizme özgü "değiştirme histerisi"nin kesin bir tanımıdır bu.

Totaliter Gülüş

Burada Marx, meta fetişizminin diyalektiğini modası geçti diye bir kenara atan kendi çağdaşı eleştirmenlerinin çoğundan daha altüst edicidir: Bu diyalektik hâlâ "totalitarizm" denen olguyu kavramamıza yardımcı olabilir. Gelin Umberto Eco'nun *Gülün Adı* romanından yola çıkalım, zira bu kitapta yanlış bir şeyler var. Bu eleştiri kitabın yalnızca, —*spagetti* Westernler model alınarak— *spagetti* yapısalcılık adı verilebilecek olan ideolojisi için geçerli değil: Yapısalcı ve postyapısalcı fikirlerin bir tür basitleştirilmiş, kitle kültürüne uygun uyarlaması (nihai gerçeklik yoktur, hepimiz başka göstergelere göndermede bulunan göstergelerin oluşturduğu bir dünyada yaşarız...) söz konusudur bu ideolojide. Bu kitapta canımızı sıkması gereken şey temelde yatan tezidir: Totalitarizmin kaynağı, resmi dünyaya dogmatik bağlılıktır: Gülmenin, ironik mesafenin olmayışıdır. İyi'ye aşırı bağlanmanın kendisi de en büyük Kötü haline gelebilir: Gerçek Kötü her türlü fanatik dogmatizmdir, özellikle de ulu Tanrı adına sergileneni.

[...]

Bir kere, bu İyi takıntısının (kendini fanatik bir biçimde İyi'ye adamanın) Kötü'ye dönüşmesi fikri, çok daha huzursuz edici olan karşıt deneyimi maskeler: Kötü'ye yönelik takıntılı, fanatik bir bağlılığın kendisinin, etik bir konum, bencil çıkarlarımızın kılavuzluk etmediği bir konum edinebilmesi deneyimidir bu. Mozart'ın Don Juan operasının sonunda, kahramanın şu seçeneklerle karşı karşıya gelmesini hatırlamamız yeter: Kahramanımız eğer günahlarını itiraf ederse, her şeye rağmen selamete erişebilecektir; eğer günahlarına devam ederse, sonsuza

kadar lanetlenecektir. Haz ilkesi açısından bakıldığında, yapılacak şey geçmişini reddetmek olurdu, ama Don Juan bunu yapmaz, Kötülüğe devam eder, hem de bunu yaparak sonsuza kadar lanetleneceğini bildiği halde. Nihai olarak Kötü'yü seçmesiyle, paradoksal olarak, etik bir kahraman statüsü kazanır —yani salt haz ya da maddi kazanç arayışı tarafından değil, "haz ilkesinin ötesinde" temel ilkeler tarafından yönlendirilen biri statüsünü.

Gelgelelim, *Gülün Adı*'nın asıl rahatsız edici yanı, temelinde yatan, gülmenin, ironik mesafenin özgürleştirici, anti-totaliter gücüne duyulan inançtır. Bizim buradaki tezimiz Eco'nun romanının temel öncülünün neredeyse tam tersidir: İster demokratik olsun, ister totaliter, çağdaş toplumlarda o sinik mesafe, gülme, ironi, deyim yerindeyse, oyunun bir parçasıdır. Egemen ideolojinin birebir kabul edilmesi ya da ciddiye alınması beklenmez. Totalitarizm için en büyük tehlike belki de onun ideolojisini birebir kabul eden bir halktır —Eco'nun romanında bile, dogmatik inancın cisimleşmiş hali, yüzü gülmez zavallı ihtiyar Jorge, miadını doldurmuş trajik bir şahsiyettir daha çok, bir tür yaşayan ölü, geçmişin bir kalıntısıdır; mevcut toplumsal ve siyasi güçleri temsil eden biri değildir kesinlikle.

Bundan ne sonuç çıkarmamız gerekir? İdeoloji sonrası bir toplumda yaşadığımızı mı söyleyeceğiz? Önce ideolojiyle ne kastettiğimizi ayrıntılandırmak daha iyi olacak galiba.

Bir İdeoloji Biçimi Olarak Sinizm

İdeolojinin en temel tanımı herhalde Marx'ın *Kapital*'indeki şu cümledir: *"Sie wissen das nicht, aber sie tun es"* – *"bilmiyorlar, ama yapıyorlar"*. İdeoloji kavramının kendisi bir tür temel, kurucu *naifliği* içerir: Kendi önvarsayımlarını, kendi fiili koşullarını yanlış-tanımayı, toplumsal gerçeklik denilenle bizim ona ilişkin çarpıtılmış tasarımımız, yanlış bilincimiz arasındaki bir mesafeyi, bir

ayrılığı içerir. Bu tür bir "naif bilinç"in eleştirel-ideolojik bir işleme tabi tutulabilmesinin nedeni budur. Bu işlemin amacı, naif ideolojik bilinci kendi etkin koşullarını, çarpıtmakta olduğu toplumsal gerçekliği tanıyabileceği ve tam da bu sayede kendi kendini feshedeceği bir noktaya götürmektir. İdeoloji eleştirisinin daha incelikli versiyonlarında —örneğin Frankfurt Okulu'nun geliştirmiş olduğu eleştiride— mesele sadece şeyleri (yani toplumsal gerçekliği) "gerçekte oldukları" gibi görme, ideolojinin çarpıtıcı gözlüğünü çıkarıp atma meselesi değildir; aslolan gerçekliğin kendisini bu ideolojik mistifikasyon denen şey olmadan yeniden üretemeyeceğini görmektir. Maske sadece şeylerin gerçek durumunu saklamamaktadır; ideolojik çarpıtma tam da bu durumun özüne yazılmıştır.

Demek ki, kendisini ancak yanlış-tanındığı ve ihmal edildiği sürece yeniden üretebilen bir varlık paradoksuyla karşı karşıyayız: Onu "gerçekte olduğu gibi" gördüğümüz anda, bu varlık kendini feshedip hiçliğe karışacak, daha doğrusu bir başka tür gerçekliğe dönüşecektir. İşte bu yüzden maske indirme, çıplak gerçekliği gizlediği varsayılan peçeleri çıkarıp atma gibi basit metaforlardan uzak durmamız gerekir.

[...]

Ama bütün bunlar zaten iyi bilinen şeyler: "yanlış bilinç" olarak, toplumsal gerçekliğin yanlış-tanınması olarak ideolojinin bu gerçekliğin kendisinin bir parçasını oluşturduğunu vurgulayan klasik anlayış bu. Bizim sorumuz şu: Bu naif bilinç olarak ideoloji anlayışı günümüz dünyası için hâlâ geçerli midir? Bugün hâlâ yürürlükte midir? Peter Sloterdjik Almanya'da çok satan kitabı *Sinik Aklın Eleştirisi*'nde[19] şu tezi savunur: İdeolojinin hâkim işleyiş tarzı siniktir, ki bu da klasik eleştirel-ideolojik

[19] Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt 1983; İng. çev. *Critique of Cynical Reason*, Londra 1988.

işlemi imkânsız, daha doğrusu beyhude kılar. Sinik özne ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin gayet iyi farkındadır, ama yine de maskede ısrar eder. Demek ki Sloterdjik'in önerdiği formül şöyle bir şeydir: "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar". Sinik akıl artık naif değildir, aydınlanmış yanlış bilinç gibi bir paradokstur: Kişi yanlışlığı gayet iyi bilmektedir, ideolojik bir evrenselliğin ardındaki tikel çıkarın gayet iyi farkındadır, ama onu yine de reddetmez.

Bu sinizmi, Sloterdjik'in *kinizm* adını verdiği şeyden kesinlikle ayırmamız gerekir. Kinizm halkın, alt tabakaların, resmi kültürü ironi ve alay yoluyla reddetmesini temsil eder: Klasik kinik işlem, egemen resmi ideolojinin tumturaklı laflarının —o ağırbaşlı, ciddi havalarının— karşısına gündelik sıradanlığı çıkartmak ve bunlarla alay etmek, böylelikle de ideolojik lafların yüce soyluluğunun ardında gizlenen bencil çıkarları, şiddeti, kaba iktidar hırsını teşhir etmektir. O halde bu işlem argümana dayalı olmaktan çok pragmatiktir: Resmi önermeyi, onun karşısına sözcelendiği durumu çıkararak altüst eder; kişiye yönelik davranır (örneğin bir politikacı kendini vatan için feda etmenin kutsal bir görev olduğunu vazederken, kinizm onun başkalarının fedakârlığından elde ettiği kişisel kazancı teşhir eder).

Sinizm ise egemen kültürün bu kinik bozuşturmaya verdiği cevaptır: İdeolojik evrenselliğin ardındaki tikel çıkarı, ideolojik maske ile gerçeklik arasındaki mesafeyi tanır, hesaba katar, ama yine de maskeyi korumak için nedenler bulur. Bu sinizm dolaysız bir ahlaksızlık konumu değildir, daha çok ahlaksızlığın hizmetine koşulmuş bir ahlaktır —sinik hikmetin modeli, doğruluğu, dürüstlüğü en üst namussuzluk biçimi olarak, ahlakı en üst utanmazlık biçimi olarak, doğruyu da en etkili yalan biçimi olarak kavramaktır. Dolayısıyla bu sinizm, resmi ideolojinin "olumsuzlanmasını olumsuzlamanın" sapkın bir türüdür: Yasadışı zenginleşme karşısında, hırsızlık karşısında siniğin tep-

kisi yasal zenginleşmenin çok daha etkili olduğunu ve üstelik yasalarca koruma altına alınmış olduğunu söylemekten ibarettir. Bertolt Brecht'in *Üç Kuruşluk Opera*'da söylediği gibi: "Yeni bir bankanın kurulması yanında bir banka soygunu nedir ki?"

Bu yüzdendir ki böyle sinik bir akıl karşısında geleneksel ideoloji eleştirisi artık işe yaramaz. Artık ideolojik metni "semptomatik okuma"ya tabi tutarak, onun karşısına boş noktalarını, kendini düzenlemek, tutarlılığını korumak için bastırmak zorunda olduğu şeyleri çıkartamayız —sinik akıl bu mesafeyi daha en baştan hesaba katmıştır zaten. O zaman bize sadece, sinik aklın egemenliğiyle birlikte, kendimizi ideoloji sonrası denen bir dünyada bulduğumuzu olumlamak mı kalmaktadır? Adorno bile, ideolojinin bir doğruluk iddiasında bulunan —yani basitçe bir yalan değil, doğru diye yaşanan bir yalan, ciddiye alınıyormuş gibi yapan bir yalan olan— bir sistem olduğu öncülünden yola çıkarak bu sonuca varmıştı. Totaliter ideolojinin artık bu - mış-gibi-yapmalara ihtiyacı yoktur. Artık yazarları tarafından bile ciddiye alınması beklenmemektedir —salt dışsal ve araçsal bir manipülasyon aracı statüsündedir; egemenliğini sağlayan şey doğruluk değeri değil, basit ideoloji dışı şiddet ve kazanç vaadidir.

İdeoloji sonrası bir toplumda yaşadığımız fikrinin biraz fazla hızlı gittiğini göstermek için işte burada, bu noktada, *semptom* ile *fantazi* arasındaki ayrımı devreye sokmak gerekir: Sinik akıl, bütün o ironik mesafesine rağmen, temel ideolojik fantazi düzeyine, ideolojinin, üzerinde toplumsal gerçekliğin kendisini yapılaştırdığı düzeye dokunmamaktadır.

İdeolojik Fantazi

Eğer bu fantazi boyutunu kavramak istiyorsak, Marx'ın "bilmiyorlar, ama yapıyorlar" formülüne dönmemiz ve çok basit bir soru sormamız gerekir: İdeolojik yanılsamanın yeri neresidir,

gerçekliğin kendisini *"bilmek"te* mi yoksa *"yapmak"*ta mı? Cevap ilk bakışta bariz görünür: İdeolojik yanılsama "bilmek"te yatar. İnsanların fiilen yaptıkları şey ile yaptıklarını düşündükleri şey arasındaki uyumsuzlukla ilgili bir mesele söz konusudur — ideoloji, tam da insanların "aslında ne yaptıklarını bilmemeleri"nden, ait oldukları toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir tasarıma (şüphesiz aynı gerçekliğe ilişkin çarpıtma yüzünden) sahip olmalarından ibarettir. Bir kez daha mahut meta fetişizmi ile ilgili klasik Marksçı örneği ele alalım: Para aslında bir toplumsal ilişkiler ağının cisimleşmesi, yoğunlaşması, maddileşmesinden ibarettir —bütün metaların evrensel eşdeğeri olarak iş görmesi, toplumsal ilişkilerin dokusundaki konumundan kaynaklanır. Ama bireylerin kendilerine, paranın bu işlevi —zenginliğin cisimleşmesi olma işlevi— "para" denen şeyin dolaysız, doğal özelliğiymiş gibi gelir, sanki para zaten kendi başına, dolaysız maddi gerçekliği içinde zenginliğin cisimleşmesiymiş gibi. Burada Marksizmin klasik "şeyleşme" motifine değinmiş olduk: Şeylerin, şeyler arasındaki ilişkilerin ardında, toplumsal ilişkileri, insan özneleri arasındaki ilişkileri saptamamız gerekir.

Ama Marksçı formül bu şekilde okunduğunda, toplumsal gerçekliğin kendisinde, bireylerin sadece ne yaptıklarını *düşündükleri* ya da *bildikleri* düzeyinde değil, *yaptıkları* düzeyinde de çoktan işbaşında olan bir yanılsama, bir hata, bir çarpıtma dışarında bırakılmış olur. Bireyler parayı kullandıklarında onda sihirli mihirli bir yan olmadığını; paranın, maddiliği içinde, toplumsal ilişkilerin bir ifadesinden ibaret olduğunu bilirler. Gündelik kendiliğinden ideoloji parayı, ona sahip olan bireye toplumsal ürünün belli bir parçası üzerinde belli bir hak veren basit bir göstergeye indirger. Nitekim gündelik düzeyde bireyler, şeyler arasındaki ilişkilerin ardında insanlar arasındaki ilişkilerin olduğunu gayet iyi bilirler. Sorun şu ki bizzat toplumsal faaliyetlerinde, *yaptıkları* şeyde, sanki para, maddi gerçekliği içinde,

zenginlik denen şeyin dolaysız cisimlenişiymiş gibi *davranırlar.* Teoride değil, pratikte fetişisttirler. "Bilmedikleri", yanlıştanıdıkları şey, toplumsal gerçekliğin kendisi içindeyken, toplumsal faaliyetlerini sürdürürken —meta mübadelesi edimi içinde— onlara fetişist yanılsamanın kılavuzluk ettiğidir.

Bunu netleştirmek için, gelin klasik Marksizmdeki, Evrensel (Tümel) ile Tikel arasındaki ilişkinin spekülatif olarak tersine çevrilmesi motifini bir kez daha ele alalım. Evrensel, gerçekten varolan tikel nesnelerin bir özelliğinden ibarettir, ama bizler meta fetişizminin kurbanları olduğumuzda, bir metanın somut içeriği (kullanım değeri) sanki soyut evrenselliğinin bir ifadesiymiş gibi görünür —soyut Evrensel, Değer, peşpeşe bir dizi somut nesnede cisimleşen gerçek bir Töz gibi görünür. Temel Marksçı tez şudur: Metaların fiili dünyası zaten Hegelci bir özne-töz gibi, bir dizi tikel cisimleşme içinden geçen bir Evrensel gibi davranmaktadır. Marx "meta metafiziği"nden, "gündelik hayat dini"nden bahseder. Felsefi spekülatif idealizmin kökleri, metalar dünyasının toplumsal gerçekliğindedir; "idealist biçimde" davranan şey bu dünyanın kendisidir —ya da Marx'ın *Kapital*'in ilk basımının birinci bölümünde belirttiği gibi:

> Soyut ve evrenselin yalnızca somutun bir özelliği sayıldığı gerçek durumun tersine, duyumsal ve somut olanın yalnızca soyut ve evrensel olanın olgusal biçimi sayılmasını sağlayan bu *tersine çevirme,* değerin ifadesinin karakteristiğidir ve bu ifadenin anlaşılmasını bu kadar zorlaştıran da yine bu tersine çevirmedir. Eğer: Roma hukuku da Alman hukuku da hukuktur dersem, apaçık ortada olan bir şey söylemiş olurum. Ama tersine, HUKUK, yani bu soyut şey, kendini Roma hukukunda ve Alman hukukunda, yani onların somut yasalarında gerçekleştirir dersem, aradaki bağ mistikleşir.[20]

[20] Marx, *Capital*, s. 132.

Sorulacak soru şudur bir kez daha: Burada yanılsama neredir? Burjuva bireyin, gündelik ideolojisi içinde kesinlikle spekülatif bir Hegelci olmadığını unutmamalıyız: Tikel içeriği evrensel Düşünce'nin özerk bir hareketinin ürünü olarak görmez. Tam tersine Evrensel'in, Tikel, yani gerçekten varolan şeylerin bir özelliği olduğunu düşünen iyi bir Anglosakson nominalistidir. Kendi başına değer yoktur, sadece diğer özelliklerinin yanı sıra, değere de sahip olan tek tek şeyler vardır. Sorun şu ki burjuva birey pratiğinde, gerçek faaliyetinde, sanki tikel şeyler (metalar) evrensel Değer'in çeşitli cisimleşmeleriymiş gibi davranır. Marx'ın cümlelerini değiştirerek söylersek: *Roma hukuku ile Alman hukukunun sadece iki hukuk türü olduğunu bilir, ama pratiğinde, sanki Hukuk'un kendisi, bu soyut kendilik, kendini Roma hukukunda ve Alman hukukunda gerçekleştiriyormuş gibi davranır.*

Böylece ileriye doğru tayin edici adımı atmış oluyoruz; Marksçı "bilmiyorlar, ama yapıyorlar" formülünü okumanın yeni bir yolunu geliştirmiş oluyoruz: Yanılsama bilgi tarafında değildir, zaten gerçekliğin kendisinin, insanların yaptığı şeylerin tarafındadır. İnsanların bilmedikleri şey, faaliyetlerinin, toplumsal gerçekliklerinin kendisinin, bir yanılsama, fetişist bir tersine çevirme tarafından yönlendirildiğidir. Gözden kaçırdıkları, yanlış tanıdıkları şey gerçeklik değil, kendi gerçekliklerini, kendi gerçek toplumsal faaliyetlerini yapılaştıran yanılsamadır. Şeylerin gerçekte nasıl olduğunu gayet iyi bilirler, ama yine de bilmiyormuş gibi davranırlar. Dolayısıyla bir çifte yanılsama söz konusudur: O da gerçeklikle kurduğumuz gerçek, fiili ilişkimizi yapılaştıran yanılsamayı gözden kaçırmayı içerir. Bu gözden kaçırılan, bilinçdışı yanılsamaya da *ideolojik fantazi* adı verilebilir.

Eğer ideoloji anlayışımız, yanılsamanın bilgiye yerleştirildiği klasik anlayış olarak kalırsa, o zaman günümüz toplumu ideoloji sonrası bir toplum olarak görünecektir: Yaygın ideoloji si-

nizm ideolojisidir; insanlar ideolojik doğruya artık inanmazlar; ideolojik önermeleri ciddiye almazlar. Gelgelelim, ideolojinin temel düzeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama düzeyi değil, bizatihi toplumsal gerçekliğimizi yapılaştıran (bilinçdışı) bir fantazi düzeyidir. Ve bu düzeyde, ideoloji sonrası bir toplum olmaktan tabii ki çok uzağızdır. Sinik mesafe, gözlerimizi ideolojik fantazinin yapılaştırıcı gücüne kapamanın birçok yolundan sadece biridir: Şeyleri ciddiye almasak bile, ironik bir mesafe takınsak bile, onları yine de yapıyoruzdur.

Sloterdjik'in önerdiği sinik akıl formülünü ("ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar") bu bakış açısından açıklayabiliriz. Eğer yanılsama bilgi tarafında olsaydı, o zaman sinik konum gerçekten de ideoloji sonrası bir konum, yanılsamasız bir konum olurdu: "Ne yaptıklarını biliyorlar ve yapıyorlar". Ama eğer yanılsamanın yeri yapmanın kendisinin gerçekliği ise, o zaman bu formül bambaşka bir biçimde okunabilir: "Faaliyetleri esnasında, bir yanılsamayı takip ettiklerini biliyorlar, ama yine de bunu yapıyorlar". Örneğin Özgürlük fikrinin belli bir sömürü biçimini maskelediğini biliyorlar, ama yine de bu Özgürlük fikrini izlemeyi sürdürüyorlar.

İnancın Nesnelliği

Bu bakış açısından, mahut meta fetişizmine ilişkin temel Marksçı formülasyonu yeniden okumakta fayda vardır: İnsan emeğinin ürünlerinin meta biçimini aldıkları bir toplumda, insanlar arasındaki canalıcı ilişkiler şeyler arasındaki, metalar arasındaki ilişkiler biçimine bürünürler —insanlar arasındaki dolaysız ilişkilerin yerine, şeyler arasındaki ilişkilerle karşılaşırız. 1960'larda ve 1970'lerde bütün bu sorun Althusserci antihümanizm yüzünden itibarını kaybetmişti. Althussercilerin başlıca suçlamaları, Marksçı meta fetişizmi teorisinin kişiler (insan özneleri) ile

şeyler arasındaki naif, ideolojik, epistemolojik açıdan temelsiz bir karşıtlığa dayandığı şeklindeydi. Ama Lacancı bir okuma bu formülasyonu yeni, beklenmedik bir mecraya sokar: Marx'ın yaklaşımının altüst edici gücü tam da kişiler ve şeyler karşıtlığını kullanma biçiminde yatmaktadır.

[...]

Marx'ın analizinin altını çizdiği nokta, öznelerin değil şeylerin (metaların) kendilerinin onların yerine inandıklarıdır: Sanki rasyonel, faydacı kişilik tarafından aşılmış olduğu varsayılan bütün inançlar, hurafeler ve metafizik mistifikasyonlar "şeyler arasındaki toplumsal ilişki"de cisimleşmektedir. Onlar artık inanmazlar, *ama şeylerin kendileri onların yerine inanırlar.*

İnancın içsel, bilgininse (dışsal bir işlem yoluyla doğrulanabilmesi anlamında) dışsal bir şey olduğu şeklindeki bildik tezin hilafına, Lacan'ın temel önermelerinden biri de buymuş gibi görünmektedir. Radikal biçimde dışsal olan, insanların pratik, fiili yaşayışları içinde cisimleşmiş olan şey inançtır daha ziyade. Bu Tibetlilerin dua çarklarına benzer: Bir kâğıda dua yazar, silindirleştirdiğin kâğıdı bir çarka yerleştirir, sonra çarkı otomatik olarak, düşünmeden çevirirsin (ya da Hegelci "aklın kurnazlığı"na göre davranmak istersen, onu bir rüzgâr değirmenine iliştirirsin ki rüzgâr tarafından çevrilsin dursun). Bu şekilde, benim yerime çarkın kendisi dua etmektedir —daha doğrusu, ben kendim çark aracılığıyla dua etmekteyimdir. İşin güzel tarafı, psikolojik iç dünyamda ne istersem onu düşünebilir, en kirli ve müstehcen fantazilere teslim olabilirim, ama bu önemli değildir çünkü ne düşünürsem düşüneyim, —o eski güzel Stalinist ifadeyi kullanacak olursak— *nesnel olarak* dua etmekteyimdir.

[...]

"Yasa Yasadır"

Toplumsal alanla ilgili olarak bundan çıkarılacak ders, öncelikle, inancın "mahrem", salt zihinsel bir durum olmak şöyle dursun, her zaman fiili toplumsal faaliyetimiz içinde *maddileştiğidir*. İnanç toplumsal gerçekliği düzenleyen fantaziyi destekler. Kafka örneğini ele alalım: Sık sık Kafka'nın, romanlarının "irrasyonel evreni" içinde modern bürokrasiye ve bireyin bu bürokrasi içindeki yazgısına "abartılı", "fantastik", "öznel olarak çarpıtılmış" bir dışavurum kazandırdığı söylenir. Bunu söylerken, "fiili", "gerçek" bürokrasinin kendisinin libidinal işleyişini düzenleyen fantaziyi tam da bu "abartma"nın dile getirmiş olduğunu gözden kaçırmış oluruz.

"Kafka'nın evreni" denen şey "toplumsal gerçekliğin bir fantazi-imgesi" değil, tam tersine, *bizzat toplumsal gerçekliğin ortasında işbaşında olan fantazinin mizansenidir*. Bürokrasinin kadir-i mutlak olmadığını hepimiz gayet iyi biliriz, ama bürokratik mekanizma karşısındaki "fiili" davranışımız zaten onun her şeye kadir olduğuna duyulan bir inanç tarafından yönlendirilmektedir... Belirli bir toplumun ideolojik biçimini fiili toplumsal ilişkilerinin bileşiminden çıkarmaya çalışan bildik "ideoloji eleştirisi"nin tersine, analitik yaklaşım her şeyden önce toplumsal gerçekliğin kendisinde işler durumda olan ideolojik fantaziye ulaşmayı amaçlar.

"Toplumsal gerçeklik" dediğimiz şey son tahlilde etik bir inşadır; belli bir *sanki'den* destek alır (*Sanki* bürokrasinin kadir-i mutlaklığına inanıyormuşuz gibi, *sanki* Başkan Halk İradesinin tecessümüymüş gibi, *sanki* Parti işçi sınıfının nesnel çıkarını ifade ediyormuş gibi davranırız...). İnanç (bu arada şunu kendimize bir kez daha hatırlatalım ki bu inanç kesinlikle "psikolojik" bir düzeyde kavranmamalıdır, bu inanç toplumsal alanın fiili işleyişi içinde cisimleşmiş, maddileşmiştir) kaybolduğu anda, toplumsal alanın yapısı dağılır. Althusser'in "Devletin İdeolojik

Aygıtları" kavramını geliştirmeye çalışırken sık sık başvurduğu kaynaklardan biri olan Pascal bunu çok önceleri dile getirmişti. Pascal'e göre, akıl yürütmemizin içselliği, dışsal, saçma "makine" tarafından —gösterenin, öznelerin yakalanmış oldukları simgesel ağın otomatizmi tarafından— belirlenir:

> Çünkü kendimiz hakkında yanlış şeyler düşünmememiz gerekir: Akıl sahibi yaratıklar olduğumuz kadar otomatızdır da... Kanıtlar yalnızca aklı ikna eder; alışkanlık ise en sağlam ve en çok inanılan kanıtları sunar. Otomat alışkanlığın peşine düşer ve aklı da bilinçsizce kendisiyle birlikte götürür.[21]

Pascal burada tam da Lacancı bilinçdışı tanımını sunuyor: "Otomat (yani ölü, anlamsız laf), aklı da bilinçsizce *(sans le savoir)* kendisiyle birlikte götürür." Yasa'nın bu kuruluşu itibariyle anlamsız karakterinden çıkan sonuç şudur: Ona, adil, iyi ya da hatta yararlı olduğu için değil, sadece yasa olduğu için itaat etmemiz gerekir —bu totoloji Yasa'nın otoritesinin kısır döngüsünü, nihai temelinin sözcelenme sürecinde yattığını dile getirir:

> Âdet sırf kabul gördüğü için bütünüyle adildir. Otoritesinin mistik temeli budur. Onu ilk ilkesine geri döndürmeye çalışan biri onu yok eder.[22]

Demek ki tek gerçek itaat, "dışsal" itaattir: İkna olduğu için itaat etmek gerçek itaat değildir çünkü zaten öznelliğimiz tarafından "dolayımlanmıştır" —yani aslında otoriteye itaat etmiyor, sadece bize otoritenin iyi, akıllıca, yararlı, vb. olduğu için itaat edilmeyi hak ettiğini söyleyen yargıgücümüzü takip ediyoruzdur. Bu tersine çevirme, inancın içsel otoritesine gösterdiğimiz itaat için, "dışsal" toplumsal otoriteyle kurduğumuz ilişki için olduğundan daha da geçerlidir: Kierkegaard, İsa'ya akıllı ve iyi olduğunu düşündüğümüz için inanmanın korkunç bir küfür

---

[21] Blaise Pascal, *Pensees*, Harmondsworth 1966, s. 271.

[22] A.g.e., s. 46.

olduğunu yazmıştı —aksine, bu iyiliği ve aklı ancak bu inanma ediminin kendisi sayesinde kavrayabiliriz. İnancımızı, dinsel buyruğa itaatimizi temellendirecek rasyonel nedenler arayabiliriz elbette, ama asıl dinsel deneyim, bu nedenlerin kendilerini ancak zaten inanmış olanlara göstermeleridir —zaten inandığımız için inancımızı ispat eden nedenler buluruz; inanmak için yeterince iyi nedenler bulduğumuz için inanmayız.

Nitekim Yasa'ya yönelik "dışsal" itaat de dış baskıya, ideolojik olmayan, "kaba güç" denen şeye teslim olmak demek değildir; tam da "anlaşılmaz" olduğu, "travmatik", "irrasyonel" bir karaktere sahip olmayı sürdürdüğü sürece Buyruk'a itaat etmektir: Yasa'nın bu travmatik, bütünleşmemiş karakteri, tam otoritesini gizlemek şöyle dursun, bu *otoritenin pozitif bir koşuludur.* Psikanalitik *süperego* kavramının da temel özelliğidir bu: Travmatik, "anlamsız" bir şey olarak yaşanan, yani öznenin simgesel evreniyle bütünleştirilemeyen bir emir. Ama Yasa'nın "normal biçimde" işleyebilmesi için, "âdetin sırf kabul gördüğü için bütünüyle adil olması" şeklindeki bu travmatik olgunun (Yasa'nın kendi sözcelenme sürecine bağımlı olmasının, ya da Laclau ile Mouffe'un geliştirdiği bir kavramı kullanacak olursak, radikal biçimde *olumsal* karakterinin) —Yasa'nın, onun Adalet'te, Hakikat'te temellenmiş olmasının (ya da daha modern bir biçimde, işlevselliğinin) "anlam"ına dair ideolojik, imgesel deneyim sayesinde— bastırılarak bilinçdışına itilmesi gerekir.

> Bu yüzden yasalara ve âdetlere yasa oldukları için itaat etmemiz bizim için iyi olacaktır... Ama insanlar bu öğretiyi bir türlü kabul edemezler ve yasalarla âdetlere, onlarda doğruluk bulunabileceğine inandıkları için inanır ve eskiliklerini (sadece otoritelerinin, doğruluk içermeyen otoritelerinin değil) doğruluklarının bir kanıtı olarak alırlar.[23]

---

[23] A.g.e., s. 216.

Kafka'nın *Dava'sında,* K. ile papaz arasındaki konuşmanın sonunda da tam tamına aynı formülasyonu bulmamız çok anlamlıdır:

> "Bu görüşe katılmıyorum," dedi K., başını iki yana sallayarak, "çünkü eğer bu kabul edilirse, kapıcının söylediği her şeyi doğru kabul etmek gerekir. Ama bunu yapmanın ne kadar imkânsız olduğunu siz kendiniz yeterince kanıtladınız." "Hayır," dedi papaz, "her şeyin doğru olduğunu kabul etmek gerekmez, sadece gerekli olduğunu kabul etmek gerekir." "Hüzünlendirici bir çıkarım bu," dedi K. "Yalanı evrensel bir ilke haline getiriyor."[24]

Demek ki "bastırılan" şey, Yasa'nın o ne idüğü belirsiz kökeni falan değildir. Tam da Yasa'nın bir doğruluk olarak değil, sadece bir gereklilik olarak kabul edilmesi gerektiği olgusudur "bastırılan" şey: *otoritesinin doğruluk içermemesi* olgusudur. İnsanları yasalarda doğruluk bulunabileceğine inanmaya iten gerekli yapısal yanılsama, tam da *aktarımı* mekanizmasını *tarif* eder: Aktarım, Yasa denen o aptalca, travmatik, tutarsız olgunun ardında, bu şekilde bir Doğruluk, bir Anlam olduğunun varsayılmasıdır. Başka bir deyişle, "aktarım" inancın kısır döngüsüne verilen addır: İnanmamız gerektiğini gösteren nedenler ancak zaten inananlar için ikna edicidir. Burada Pascal'in canalıcı metni, bahse girmenin zorunluluğu hakkındaki ünlü 223. fragmandır; bu fragmanın ilk ve en büyük bölümünde "Tanrı üstüne bahse girme"nin neden rasyonel anlamda makul olduğu gösterilir, ama Pascal'in diyalogdaki hayali muhatabının şu sözleri bu savı geçersizleştirir:

> ...ellerim bağlı, dudaklarım mühürlü; bahse girmeye zorlanıyorum ve özgür değilim; sımsıkı bağlanmışım ve öyle bir yaratılışım var ki inanmak elimden gelmiyor. Benim bu halde ne yapmamı istiyorsun? – "Bu doğru, ama hiç değilse şunu kafa-

---

[24]Franz Kafka, *The Trial,* Harmondsworth 1985, s. 243.

na sok ki, eğer inanmak elinden gelmiyorsa, bu ihtirasların yüzünden, çünkü akıl seni inanmaya itiyor, ama sen bunu yapamıyorsun. O zaman kendini Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları artırarak değil, ihtiraslarını azaltarak ikna etmek üzerinde yoğunlaş. İnancı bulmak istiyorsun ve yolunu bilmiyorsun. Tedavi olup inançsızlıktan kurtulmak istiyorsun ve devasını soruyorsun: Bir zamanlar senin gibi bağlı olup da şimdi sahip oldukları her şeyi bahse yatıranlardan ders al. Senin izlemek istediğin yolu bilen, kurtulmak istediğin hastalıktan kurtulmuş olan insanlar bunlar: Onların en başta izledikleri yolu izle. Onlar sanki inanıyormuş gibi davranmışlardı, kutsal suyu içmişler, ayinlere katılmışlardı, vb. Bu yol gayet doğal bir biçimde inanmanı sağlayacak ve seni daha uysal yapacaktır.

"Şimdi bu yolu seçmenin sana ne zararı olabilir ki? İmanlı, dürüst, mütevazı, kadirbilir, iyi amellerle dolu biri, içten, gerçek bir dost olacaksın... Tamam, muzır hazlar, şaşaalı ve iyi bir hayat yaşamayacaksın, ama başka hazlara sahip olmuş olmayacak mısın?

"Şunu söyleyeyim, bu hayatta bile kazançlı çıkacaksın, bu yol boyunca attığın her adımda kazancının o denli kesin ve girdiğin riskin o denli dikkate değmez olduğunu göreceksin ki en sonunda kesin ve sonsuz bir şey üstüne bahse girmiş olduğunu ve bunun için hiçbir şey ödemediğini anlayacaksın."[25]

Demek ki Pascal'in nihai cevabı şudur: Rasyonel akıl yürütmeleri bir kenara bırak ve kendini sadece ideolojik ayine teslim et, anlamsız jestleri yineleyerek kendini aptallaştır, *sanki* zaten inanıyormuşsun gibi davran, inanç kendiliğinden gelecektir.

[...]

Bu Pascalci "âdeti", yavan davranışçı hikmetten ("inancının içeriği olgusal davranışınla belirlenir") ayıran şey, paradoksal *inançtan önceki inanç* statüsüdür: Özne, bir âdeti izleyerek, bilmeden inanır, öyle ki en sonda yaşadığı dönüşüm, zaten inan-

[25] Pascal, *Pensees*, s. 152-153.

dığımız şeyin farkına varmamızı sağlayan biçimsel bir edimden ibarettir. Başka bir deyişle, Pascalcı "âdete" ilişkin davranışçı yorum şu canalıcı olguyu gözden kaçırır: Dışsal âdet her zaman öznenin bilinçdışının maddi bir desteğidir.

[...]

Kafka, Althusser'in Eleştirmeni

Simgesel makinenin ("otomat"ın) dışsallığı, bu yüzden sadece dışsal değildir: aynı zamanda en içsel, en "içten" ve "mahrem" inançlarımızın kaderinin önceden sahnelendiği ve kararlaştırıldığı yerdir de. Kendimizi bir dinsel tören makinesine tabi tuttuğumuzda, bilmeden çoktan inanıyoruzdur; inançlarımız dışsal törende çoktan maddileşmiştir; başka bir deyişle, çoktan *bilinçdışı olarak* inanıyoruzdur, çünkü bilinçdışının radikal biçimde dışsal statüsünü —ölü bir laf olma statüsünü— ancak simgesel makinenin bu dışsal karakterinden yola çıkarak açıklayabiliriz. İnanç, ölü, anlaşılmamış lafa itaat etme meselesidir. Pascalcı ilahiyatın en yıkıcı çekirdeği, mahrem inanç ile dışsal "makine" arasındaki bu kısa devredir.

Althusser, Devletin İdeolojik Aygıtlarına ilişkin teorisinde,[26] bu Pascalcı "makine"nin gelişkin, çağdaş bir versiyonunu sunmuştur elbette; ama teorisinin zayıf noktası, onun veya ona bağlı okulun İdeolojik Devlet Aygıtı ile ideolojik çağırma arasındaki bağ hakkında düşünmeyi hiçbir zaman başaramamış olmasıdır: İdeolojik Devlet Aygıtı (Pascalcı "makine", anlamlandırıcı otomatizm) kendini nasıl "içselleştirmektedir"; bir Davaya yönelik ideolojik inanç etkisini ve onunla bağlantılı özneleştirme, kişinin ideolojik konumunu tanıma etkisini nasıl üretmektedir? Bunun cevabı, gördüğümüz gibi, bu dışsal Devlet Aygıtları "maki-

[26] Louis Althusser, *'Ideology and Ideological State Apparatuses'*, bkz. bu kitabın 5. bölümü.

ne"sinin gücünü, ancak öznenin bilinçdışı ekonomisi içinde travmatik, anlamsız bir emir olarak yaşandığı sürece uyguladığıdır. Althusser, simgesel ideoloji makinesinin "içselleştirilerek" ideolojik Anlam ve Hakikat deneyimine dönüşmesini sağlayan ideolojik çağırma sürecinden bahseder yalnızca: Ama Pascal'den, bu "içselleştirme"nin, yapısal zorunluluk icabı, hiçbir zaman tam olarak başarılı olamadığını, her zaman ona yapışıp kalan bir travmatik irrasyonalite ve anlamsızlık artığı, kalıntısı, lekesi olduğunu *ve bu artığın, öznenin ideolojik buyruğa tam olarak teslim olmasını önlemek şöyle dursun, tam da bunun önkoşulu olduğunu* öğrenebiliriz: Yasa'ya kayıtsız şartsız otoritesini veren, başka bir deyişle, —ideolojik anlamdan kaçtığı sürece— ideolojiye özgü ideolojik *jouis-sense,* anlamlı-keyif* adını verebileceğimiz şeyi taşıyan, tam da anlamsız travmatizmin bu bütünleşmemiş artığıdır.

Kuşkusuz, Kafka'nın adını anmamız rastlantı değildi: Bu ideolojik *jouis-sense'la* ilgili olarak, Kafka'nın "makine" ile onun "içselleştirilmesi" arasındaki mesafeyi kuran şeyin ne olduğunu görmemizi sağlaması bakımından, Althusser'i bilmeden bir Althusser eleştirisi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Kafka'nın "irrasyonel" bürokrasisi, bu kör, devasa, saçma aygıt, bir öznenin herhangi bir özdeşleşmenin, herhangi bir tanımanın —herhangi bir *özneleşmenin*— gerçekleşmesinden *önce* karşı karşıya geldiği bir İdeolojik Devlet aygıtı değil midir tam da? Peki o zaman Kafka'dan ne öğrenebiliriz?

Bir ilk yaklaşımda, Kafka'nın romanlarındaki kalkış noktası bir çağrıdır: Kafkaesk özne gizemli bir bürokratik varlık (Yasa, Şato) tarafından çağrılır. Ama bu çağrının biraz garip bir görüntüsü vardır: Deyim yerindeyse, *özdeşleşmesi/özneleşmesi olmayan*

* Burada Lacan *Jouissence* (keyif) ve *sense* (anlam) kavramlarını kaynaştıran bir kelime oyunu yapmaktadır, (ç.n.).

bir çağrıdır bu; bize özdeşleşecek bir Dava sunmaz —Kafkaesk özne ümitsizce özdeşleşilecek bir özellik arayan öznedir, Öteki'nin çağrısının anlamını anlamaz.

Althusserci çağırma açıklaması işte bu boyutu gözden kaçırır: Özne ($), özdeşleşmeye, simgesel-tanıma/yanlış-tanımaya yakalanmadan önce, ortasındaki paradoksal bir arzu nesnesi-nedeni (α) yoluyla, Öteki'de gizlendiği varsayılan bu esrar yoluyla Öteki'nin tuzağına düşmüştür: $\$\lozenge\alpha$ – Lacancı fantazi formülü. Daha net sorarsak, ideolojik fantazinin gerçekliğin kendisini yapılaştırdığını söylemek ne demektir? Gelin bunu, rüya ile gerçeklik arasındaki karşıtlıkta, fantazinin gerçekliğin tarafında olduğu şeklindeki temel Lacancı tezden yola çıkarak açıklayalım; Lacan'ın bir keresinde dediği gibi, "gerçeklik" dediğimiz şeye tutarlılık veren dayanaktır fantazi.

Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* Semineri'nde, bu savı "yanan çocuk"la ilgili ünlü rüyayı yorumlayarak geliştirir:

> Bir baba, çocuğunun hasta yatağı başında günler geceler boyu beklemişti. Çocuk öldükten sonra, biraz uzanmak için yan odaya geçti, ama çocuğun etrafı uzun mumlarla çevrili cesedinin konduğu odayı yattığı yerden görebilmek için kapıyı açık bıraktı. Çocuğun başında nöbet tutması için tutulan yaşlı bir adam dualar mırıldanarak cesedin yanında oturuyordu. Baba, bir-iki saatlik uykusunda şöyle bir rüya gördü: *Çocuk onun yatağının yanına gelmiş, onu kolundan yakalayıp suçlarcasına "Baba, görmüyor musun yanıyorum?" diye fısıldıyordu.* Uyandı, yan odada parlak bir ışık görünce hemen oraya koştu ve gördü ki yaşlı adam uykuya dalmış ve sevgili evladının cesedinin sargıları ve kollarından biri, üzerlerine düşen bir mum yüzünden yanmıştı.[27]

Bu rüyanın bildik yorumu, rüyanın işlevlerinden birinin rüyayı gören kişiyi uykusunu uzatmaya teşvik etmesi olduğu te-

---

[27] Freud, *The Interpretation of Dreams*, s. 652.

zine dayalıdır. Uyuyan kişi birdenbire bir dış müdahaleye, gerçeklikten gelen bir uyanma (saatin çalması, kapıya vurulması ya da bu örnekte duman kokusu) maruz kalır ve uykusunu uzatmak için hemen orada bir rüya inşa eder: Bu uyarıcı unsuru içeren ufak bir sahne, küçük bir hikâye. Gelgelelim, dış uyarım kısa zamanda çok güçlenir ve özne uyanır.

Lacan'ın okuması buna tamamen karşıdır. Özne dış uyarım fazla güçlendiğinde uyanmaz; uyanışının mantığı farklıdır. Önce uykusunu uzatmasını, gerçekliğe uyanmasını geciktirmesini sağlayacak bir rüya, bir hikâye inşa eder. Ama rüyada karşılaştığı şey, arzusunun gerçekliği, Lacancı Gerçek —bu örnekte, çocuğun temelde babasının suçlu olduğunu ima ederek "Görmüyor musun yanıyorum?" diye yakınmasının gerçekliği— dışsal gerçeklik denilen şeyin kendisinden daha korkutucudur ve uyanmasının nedeni de budur: Kendini bu korkunç rüyayla duyuran arzusunun Gerçek'inden kaçmak. Uyumayı sürdürebilmek, körlüğünü korumak, arzusunun gerçeğine uyanmaktan kaçınmak için gerçeklik denilen şeye kaçar. Burada 1960'ların eski "hippi" düsturunu yeniden ifade edebiliriz: Gerçeklik rüyayı taşıyamayanlar içindir. "Gerçeklik", arzumuzun Gerçek'ini maskelememizi sağlayan bir fantazi-kurgusudur.[28]

İdeolojide tam tamına aynı şey geçerlidir, ideoloji, taşınmayan gerçeklikten kaçmak için inşa ettiğimiz rüya benzeri bir yanılsama değildir; en temel boyutunda, "gerçeklik"imizin kendisi için bir destek işlevi gören bir fantazi-kurgusudur: Fiili, gerçek toplumsal ilişkilerimizi yapılaştıran ve böylece taşınmayan, gerçek, imkânsız bir çekirdeği (bu çekirdek Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından "antagonizma" olarak kavramsallaştırılmıştır: simgeselleştirilemeyen travmatik bir toplumsal bö-

---

[28] Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth 1979, 5. ve 6. Bölümler.

lünme) maskeleyen bir "yanılsama"dır. İdeolojinin işlevi bize gerçeklikten kaçılacak bir nokta sunmak değil, toplumsal gerçekliğin *kendisini travmatik*, gerçek bir *çekirdekten* bir *kaçış* olarak sunmaktır. Bu mantığı açıklamak için, bir kez daha *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'na göndermede bulunalım.[29] Lacan burada Zhuang Zi'nin ünlü paradoksundan bahseder; Zhuang Zi rüyasında bir kelebek olduğunu görür ve uyandıktan sonra kendine şu soruyu sorar: *Şu anda* rüyasında Zhuang Zi olduğunu gören bir kelebek olmadığını nereden biliyordur? Lacan'ın yorumu bu sorunun iki nedenle haklı olduğu şeklindedir.

Bir kere, bu Zhuang Zi'nin aptal olmadığını kanıtlar. Lacan'ın aptal tanımı, kendisiyle dolaysız olarak özdeş olduğuna inanan kişidir, kendisine karşı diyalektik olarak dolayımlanmış bir mesafe almaktan aciz kişi; tıpkı kral olduğunu zanneden, kral oluşunu kendisinin de bir parçasını oluşturduğu bir öznelerarası ilişkiler ağının ona yüklediği simgesel bir görev olarak değil de kendi dolaysız özelliği/mülkü olarak gören bir kral gibi (Wagner'in hamisi Bavyeralı II. Ludwig, kral olduğunu zanneden bir aptal olan krallara örnek verilebilir).

Ama bununla da kalmaz: Kalsaydı, özne bütün içeriği başkaları tarafından, öznelerarası ilişkilerin oluşturduğu simgesel ağ tarafından tedarik edilen bir boşluğa, boş bir yere indirgenebilirdi: Ben "kendi içimde" bir hiçimdir, kendimin pozitif içeriği başkaları için ne olduğumdur. Başka bir deyişle, bununla kalsaydı, Lacan'ın son sözü öznenin radikal bir yabancılaşması olurdu. Öznenin içeriği, "ne olduğu", ona simgesel özdeşleşme noktaları sunan, belli simgesel görevler yükleyen dışsal bir anlamlandırıcı ağ tarafından belirlenirdi; Ama Lacan'ın, en azından son çalışmalarındaki temel tezi, özne için büyük Öteki'nin, yabancılaştırıcı simgesel ağın dışında da belli bir içeriğe, bir tür

---

[29] A.g.e., 6. Bölüm.

pozitif tutarlılığa sahip olma imkânı olduğu şeklindedir. Bu öteki imkân da fantazinin sunduğu imkândır: Özneyi bir fantazi nesnesiyle eşitlemek. Zhuang Zi, rüyasında Zhuang Zi olduğunu gören bir kelebek olduğunu düşündüğünde, bir bakıma haklıydı. Kelebek, onun fantazi-kimliğinin çerçevesini, omurgasını oluşturan nesneydi. (*Zhuang Zi - kelebek* ilişkisi $\$\lozenge a$ şeklinde yazılabilir). Simgesel gerçeklikte Zhuang Zi idi, ama arzusunun gerçeğinde bir kelebekti. Kelebek olmak, onun simgesel ağ dışında kalan pozitif varlığının tüm tutarlılığıydı. Terry Gilliam'ın totaliter bir toplumu iğrenç denecek ölçüde komik bir biçimde betimleyen *Brazil* filminde bunun bir yankısını bulmamız sadece rastlantı değildir belki de: Filmin kahramanı bir insan-kelebek olduğunu gördüğü rüyasıyla gündelik gerçeklikten ikircikli birkaçış noktası bulur.

İlk bakışta, burada mahut normal, sıradan perspektifin basit, simetrik bir tersine çevrilişiyle karşı karşıyayızdır. Gündelik kavrayışımız içinde, Zhuang Zi rüyasında bir kelebek olduğunu gören "gerçek" kişidir, ama burada rüyasında Zhuang Zi olduğunu gören ve "gerçekten" bir kelebek olan bir şeyle karşı karşıyayızdır. Ama Lacan'ın işaret ettiği gibi bu simetrik ilişki bir yanılsamadır: Zhuang Zi uyandığında, kendi kendine, kendisinin rüyasında kelebek olduğunu gören Zhuang Zi olduğunu düşünebilir; ama rüyasında, bir kelebekken, kendi kendine, uyanık olduğu zaman, Zhuang Zi olduğunu düşündüğü zaman, kendisinin şu anda rüyasında Zhuang Zi olduğunu görmekte olan bu kelebek olup olmadığını soramaz. Bu soru, bu diyalektik yarık ancak uyanık olduğumuzda mümkündür. Başka bir deyişle, yanılsama simetrik olamaz, her iki yönde de işleyemez, çünkü böyle olsaydı kendimizi yine Alphonse Allais'nin anlattığı o saçma durumda bulurduk: İki sevgili, Raoul ve Marguerite bir maskeli baloda buluşmak üzere sözleşirler; baloda gizli bir köşeye çekilip kucaklaşır, birbirlerini okşarlar. Nihayet

her ikisi de maskelerini çıkarır ve —o da ne— Raoul kucağındakinin yanlış kadın olduğunu, Marguerite olmadığını; Marguerite de karşısındakinin Raoul değil tanımadığı bir yabancı olduğunu görür...

Bir Gerçeklik Dayanağı Olarak Fantazi

Bu soruna Lacan'ın şu tezi açısından yaklaşmak gerek: gerçek uyanışa —yani arzumuzun Gerçek'ine— ancak rüyada yaklaşırız. Lacan, "gerçeklik" dediğimiz şeyin son dayanağının bir fantazi olduğunu söylediğinde, bu kesinlikle "hayat bir rüyadan ibarettir", "gerçeklik dediğimiz şey bir yanılsamadan ibarettir", vb. anlamında anlaşılmamalıdır. Birçok bilimkurgu hikâyesinde bu tür bir tema görürüz: Genelleşmiş bir rüya ya da yanılsama olarak gerçeklik. Hikâye genellikle, etrafındaki bütün insanların aslında insan değil sadece gerçek insanlar gibi görünüp davranan bir tür otomat, robot olduğu yolundaki ürkütücü durumu yavaş yavaş keşfeden bir kahramanın perspektifinden anlatılır. Böyle genel bir yanılsama imkânsızdır: Escher'in ünlü birbirlerini çizen iki el çiziminde de aynı paradoksu görürüz.

Lacancı tez, tam tersine, varlığını sürdüren ve evrensel yanıltıcı aynalar oyununa indirgenemeyecek bir sert çekirdeğin, bir artığın her zaman olduğu şeklindedir. Lacan ile "safdil gerçekçilik" arasındaki fark, Lacan'a göre, *Gerçek'in bu sert çekirdeğine yaklaştığımız tek noktanın aslında rüya olmasıdır.* Bir rüyadan sonra gerçekliğe uyandığımızda, çoğunlukla kendi kendimize "sadece rüyaymış" der ve böylece de kendimizi, gündelik, uyanık gerçekliğimiz içinde *bu rüyanın bilincinden başka bir şey olmadığımız* olgusuna karşı körleştiririz. Gerçekliğin kendisindeki faaliyetimizi, eyleme tarzımızı belirleyen fantazi-çerçeveye ancak rüyada yaklaşmışızdır halbuki.

İdeolojik rüyada da aynı durum geçerlidir; ideolojinin rüyaya benzer bir yapı olarak belirlenmesi, şeylerin gerçek durumu-

nu, gerçekliğin kendisini görmemizi engeller. "Gözlerimizi açıp gerçekliği olduğu gibi görmeye çalışarak", ideolojik gözlükleri fırlatıp atarak ideolojik rüyadan çıkmaya boşuna çabalarız: İdeolojik önyargı dediğimiz şeylerden kurtulmuş, böyle ideoloji sonrası, nesnel, ayık bir bakışın özneleri olarak, olgulara oldukları gibi bakan bir bakışın özneleri olarak, hep "kendi ideolojik rüyamızın bilinci" olarak kalırız. İdeolojik rüyamızın gücünü kırmanın tek yolu, kendini bu rüyada duyuran arzumuzun Gerçek'iyle karşı karşıya gelmektir.

Gelin antisemitizmi inceleyelim. Kendimizi "antisemitik önyargılar" denilen şeyden kurtarıp Yahudileri gerçekte oldukları gibi görmeyi öğrenmemiz gerektiğini söylemek yetmez —bu şekilde kesinlikle bu sözümona önyargıların kurbanı olarak kalırız. İdeolojik "Yahudi" figürüne bilinçdışı arzumuzda nasıl bir yatırım yapıldığıyla, kendi arzumuzun belli bir çıkmazından kaçmak için bu figürü nasıl inşa ettiğimizle hesaplaşmamız gerekir.

Örneğin gelin, nesnel bir bakışın Yahudilerin halkın geri kalanını mali açıdan gerçekten de sömürdüklerini, bazen genç kızlarımızı baştan çıkardıklarını, bazılarının düzenli olarak yıkanmadıklarını doğruladığını varsayalım —neden olmasın ki? Bunun antisemitizmimizin gerçek kökleriyle hiç alakası olmadığı açık değil mi? Burada, Lacan'ın patolojik ölçüde kıskanç koca hakkında söylediklerini hatırlamamız yeterli olacaktır: Kıskançlığını desteklemek için söz ettiği bütün olgular doğru olsa bile, karısı başka adamlarla gerçekten de yatıyor olsa bile, bu onun kıskançlığının patolojik, paranoid bir kurgu olduğu gerçeğini biraz olsun değiştirmez.

Gelin kendimize basit bir soru soralım: 1930'ların sonlarının Almanya'sında, böyle ideolojik olmayan, nesnel bir yaklaşımın sonucu ne olurdu? Muhtemelen şöyle bir şey: "Naziler Yahudileri gerekli kanıtları sunmaksızın, çok çabuk mahkûm ediyorlar,

gelin sakin, uyanık bir bakışla Yahudilerin gerçekten suçlu olup olmadıklarına bakalım; gelin onlara yöneltilen suçlamalarda doğruluk payı olup olmadığını görelim." Böyle bir yaklaşımın mahut "bilinçdışı önyargılarımızı" ilave gerekçelerle onaylamaktan başka bir şeye yaramayacağını söylemeye gerek var mı? Bu yüzden antisemitizme verilecek yanıt, "Yahudiler aslında böyle değildir" değil, "antisemitik Yahudi anlayışının Yahudilerle hiçbir ilgisi yoktur; ideolojik Yahudi figürü bizim kendi ideolojik sistemimizin tutarsızlığını yamamanın bir yoludur," olmalıdır.

Mahut ideolojik önyargıları, gündelik deneyimin ideoloji öncesi düzeyini hesaba kattığımızda bile sarsamayışımızın nedeni budur. Bu savın temeli, ideolojik inşanın sınırlarını her zaman gündelik deneyim alanında bulması – bu düzeyi indirgemekten, sınırlamaktan, massetmekten, yok etmekten aciz olmasıdır. Gelin yine 1930'ların sonlarında Almanya'da yaşayan tipik bir bireyi ele alalım. Bu birey, Yahudileri Kötülüğün canavarca bir tecellisi, büyük kumpasçı olarak resmeden antisemitik propaganda bombardımanı altındadır. Ama evine döndüğünde komşusu Bay Stern'le karşılaşır: Akşamları sohbet ettiği, çocukları kendi çocuklarıyla oynayan iyi bir adamdır Bay Stern. Bu gündelik deneyim, ideolojik kurguya karşı indirgenmez bir direniş imkânı sunar mı?

Cevap tabii ki "hayır"dır. Eğer gündelik deneyim böyle bir direniş imkânı sunmuş olsaydı, antisemitik ideoloji bizi gerçekten etkisi altına almış olmazdı. Bir ideoloji, ancak biz onunla gerçeklik arasında herhangi bir karşıtlık görmediğimiz zaman —yani ideoloji gerçekliğin kendisine ilişkin gündelik deneyim tarzımızı belirlemeyi başardığı zaman— "bizi gerçekten etki alanında tutuyor"dur. Peki o zaman, bizim zavallı Almanımız, eğer iyi bir Yahudi düşmanıysa, ideolojik Yahudi figürü (komplocu, kumpasçı, yiğitlerimizi sömüren, vb.) ile o iyi komşusu

Bay Stern'le yaşadığı yaygın gündelik deneyim arasındaki bu mesafeye nasıl tepki verecektir? Cevabı bu mesafeyi, bu uyuşmazlığı antisemitizm lehine bir argümana çevirmek olacaktır: "Gerçekten ne kadar tehlikeliler, görüyor musunuz? Gerçek tabiatlarını görmek zor. Günlük görünüşlerinin maskesi altında saklıyorlar kendilerini —zaten Yahudi tabiatının temel özelliklerinden biri de, kendi gerçek tabiatını bu şekilde saklamaktır, bu ikiyüzlülüktür". Bir ideoloji, ilk bakışta onunla çelişen olgular bile onun lehine savlar olarak iş görmeye başladığı zaman gerçekten başarılı olur.

Artı-Değer ve Artı-Keyif

Marksizmle aradaki fark da buradan gelir: Egemen Marksist perspektifte ideolojik bakış/nazar *(gaze)*, toplumsal ilişkilerin *bütünlüğünü* gözden kaçıran *kısmi* bir bakıştır, oysa Lacancı perspektifte ideoloji daha çok *kendi imkânsızlığının izlerini silmekle uğraşan bir bütünlüktür*. Bu fark Freudcu fetişizm anlayışını Marksçı anlayıştan ayıran farka tekabül eder: Marksizmde bir fetiş pozitif toplumsal ilişkiler ağını gizler, oysa Freud'da bir fetiş, simgesel ağın etrafında oluşturulduğu eksiği ("kastrasyonu" /hadım edilmeyi) gizler.

Gerçek'i "her zaman aynı yere dönen" şey olarak kavradığımız için, bundan en az öncekiler kadar önemli bir başka fark daha çıkarabiliriz. Marksist bakış açısından, kusursuz ideolojik işlem *"yanlış" ebedileştirme ve/veya evrenselleştirme* işlemidir. Somut bir tarihsel konjonktüre bağlı olan bir durum, insanlık durumunun ebedi, evrensel bir özelliği olarak görülür; tikel bir sınıfın çıkarı kendini evrensel insan çıkarı kılığı altında gizler... ve "ideoloji eleştirisi"nin amacı bu sahte evrenselliği reddetmek, genel insanın ardında burjuva bireyi; evrensel insan haklarının ardında kapitalist sömürüyü mümkün kılan biçimi; tarihaşın bir

değişmez olarak "çekirdek aile"nin ardında akrabalık ilişkilerinin tarihsel olarak özgül ve sınırlı bir biçimini, vb. saptamaktır.

Lacancı perspektifte, terimleri değiştirip ebedileştirmenin tam tersini en "kurnazca" ideolojik işlem olarak adlandırmamız gerekir: *Aşırı hızlı tarihselleştirme.* Marksist-feminist psikanaliz eleştirisinin beylik temalarından birini —psikanalizin Oedipus kompleksi ve çekirdek aile üçgeninin çok önemli bir rolü olduğunda ısrar etmesinin, ataerkil ailenin tarihsel olarak belirlenmiş bir biçimini evrensel insanlık durumuna ait bir özelliğe dönüştürdüğü fikrini— ele alalım: Aile üçgenini tarihselleştirmeye yönelik bu çaba tam da kendini "ataerkil aile" yoluyla duyuran "sert çekirdek"ten —Yasa'nın Gerçeği'nden, kastrasyon kayasından— *kaçma* çabası değil midir? Başka bir deyişle, aşırı hızlı evrenselleştirme, işlevi bizleri onun tarihsel, toplumsal-simgesel belirlenimine karşı körleştirmek olan yarı-evrensel bir İmge üretiyorsa, aşırı hızlı tarihselleştirme de bizi, çeşitli tarihselleştirmelerden/simgeselleştirmelerden aynı kalarak dönen gerçek çekirdeğe karşı körleştirir.

Yirminci yüzyıl medeniyetinin "sapkın" tarafını son derece kesinlikli bir biçimde gösteren bir olguda, yani toplama kamplarında da aynı durum geçerlidir. Bu olguyu somut bir imgeye ("Yahudi Soykırımı", "Gulag"...) bağlama, somut bir toplumsal düzenin (Faşizm, Stalinizm...) bir ürününe indirgeme yönünde harcanan bütün o çabalar —burada medeniyetimizin "gerçeğiyle", bütün toplumsal sistemlerde aynı travmatik çekirdek olarak geri dönen gerçeğiyle karşı karşıya olduğumuz gerçeğinden kaçma çabalarından başka bir şey midirler? (Toplama kamplarının "liberal" İngiltere tarafından, Boer Savaşı'nda icat edilmiş bir şey olduğunu; bunların ayrıca ABD'de Japon nüfusu tecrit etmek amacıyla da kullanıldığını, vb. unutmamamız gerekir.)

Demek ki Marksizm, Gerçek'in simgeselleştirmeden kaçan artığıyla, artı-nesneyle hesaplaşmayı başaramamıştır —Lacan'ın

artı-keyif kavramını, Marksçı artı-değer kavramını model alarak geliştirdiği düşünülürse daha da şaşırtıcı bir hal alan bir durumdur bu. Marksçı artı-değerin, artı-keyifin cisimleşmesi olarak Lacancı *objetpetita*'nın mantığını fiilen beyan ettiğini gösteren kanıt, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde kapitalizmin mantıksal-tarihsel sınırını adlandırmak için kullandığı tayin edici formül tarafından çoktan sunulmuştur: "Sermayenin sınırı sermayenin kendisidir, yani kapitalist üretim tarzıdır."

Bu formül iki şekilde okunabilir. Birinci okuma, bildik tarihselci-evrimci okuma onu üretim güçleri ile üretim ilişkileri diyalektiğine dayalı talihsiz paradigmaya uygun olarak, "içerik" ve "biçim" şeklinde kavrar. Bu paradigma, iyice sıkılaşan derisini zaman zaman değiştiren yılan metaforunu izler kabaca: Toplumsal gelişmenin son saiki olarak —(deyim yerindeyse) "doğal", "kendiliğinden" sabiti olarak-üretim güçlerinin kesintisiz büyümesi koyutlanır (bu da kural olarak teknik gelişmeye indirgenir); sonra da bu "kendiliğinden" büyümeyi, şu ya da bu uzunlukta bir gecikmeyle, atıl, bağımlı uğrak, üretim ilişkisi izler. Böylece üretim ilişkisinin üretim güçleriyle uyumlu olduğu çağlara ulaşmış oluruz, sonra bu güçler gelişerek "toplumsal kıyafetlerine, yani ilişkiler çerçevesine sığmaz olurlar; bu çerçeve onların daha da gelişmesi önünde bir engel haline gelir ve bu durum, toplumsal devrimin eski ilişkilerin yerine güçlerin yeni durumuna uygun yeni ilişkileri geçirerek güçler ile ilişkiler arasında eşgüdüm sağlamasına kadar sürer.

Sermayenin kendi kendisinin sınırını oluşturduğu formülünü bu bakış açısından kavrarsak, bu sadece şu anlama gelecektir: Başlangıçta üretim güçlerinin hızla gelişmesini mümkün kılmış olan kapitalist üretim ilişkisi, bir noktada bu güçlerin daha fazla gelişmelerinin önünde bir engel haline gelmiştir; bu güçler çerçevelerine sığmaz olmuşlardır ve yeni bir toplumsal ilişki biçimi talep etmektedirler.

Marx'ın kendisi bu tür basit evrimci fikirlerden çok uzaktı elbette. Eğer buna ikna olmak için kanıta ihtiyacımız varsa, *Kapital*'de üretim sürecinin formel ve reel olarak Sermaye'ye tabi kılınması arasındaki ilişkiyi ele aldığı pasajlara bakmamız yeter: Formel tabi kılma reel olandan *önce gelir*, yani Sermaye üretim sürecini önce bulduğu şekliyle (zanaatkarlar, vb.) kendine tabi kılar ve ancak ondan sonradır ki üretim güçlerini adım adım değiştirerek mütekabiliyet yaratacak şekilde biçimlendirir. Demek ki yukarıda anlatılan basit fikrin hilafına, üretim güçlerinin —yani, "içeriği"nin— gelişimini yönlendiren şey üretim ilişkisinin *biçimidir.*

"Sermayenin sınırı sermayenin kendisidir" formülünün basit evrimci okumasını imkânsız kılmak için tek yapmamız gereken çok basit ve apaçık bir soru sormaktır: Kapitalist üretim ilişkisinin üretim güçlerinin daha fazla gelişmesinin önünde bir engel haline geldiği uğrağı —bu sadece ideal bir uğrak olsa bile— tam olarak nasıl tanımlarız? Ya da aynı soruyu tersinden soralım: Kapitalist üretim tarzında üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında bir uyum olduğundan ne zaman bahsedebiliriz? Doğru dürüst analiz yapıldığında bu sorunun olası tek cevabı vardır: *Hiçbir zaman.*

Kapitalizmin diğer, kendinden önceki üretim tarzlarından farklılaştığı yer tam da burasıdır: Bu üretim tarzlarında, toplumsal üretim ve yeniden üretim sürecinin sakin, döngüsel bir hareketle ilerlediği "uyum" dönemlerinden ve güçler ile ilişkiler arasındaki çelişkinin kendi kendini büyüttüğü kasılma dönemlerinden bahsedebiliriz; oysa kapitalizmde bu çelişki, uyumsuz güçler/ilişkiler, (toplumsal üretim tarzı ile bireysel, özel el koyma tarzı arasındaki çelişki biçiminde) *tam da kapitalizm kavramında içerilmektedir.* Kapitalizmi yeniden üretimin kapsamını sürekli genişletmeye —kendi üretim koşullarını kesintisiz olarak geliştirmeye— iten şey bu iç çelişkidir; oysa önceki üretim

tarzlarında, en azından "normal" durumda, (yeniden) üretim döngüsel bir hareketle ilerler.

Eğer durum böyleyse, sermayenin kendi kendinin sınırı olduğu formülünün evrimci okuması yetersizdir: Mesele, gelişiminin belli bir uğrağında, üretim ilişkisi çerçevesinin, üretim güçlerinin daha fazla gelişmesini ketlemeye başlaması değildir; mesele, *kapitalizmi sürekli gelişmeye iten şeyin tam da bu içkin sınır, bu "iç çelişki" olmasıdır.* Kapitalizmin "normal" durumu, kendi varoluş koşullarını sürekli devrimcileştirmesidir: kapitalizm en baştan beri "kokuşmuştur", felç edici bir çelişki, uyumsuzluk tarafından, içkin bir denge yokluğu tarafından dağlanmıştır: Kesintisiz olarak değişmesinin, gelişmesinin nedeni de budur —kesintisiz gelişme kendi temel, kurucu dengesizliğini, "çelişkisi"ni çözmesinin, onunla başa çıkabilmesinin tek yoludur. Sınırı, ketleyici olmak şöyle dursun, gelişiminin asıl saikidir. Kapitalizme özgü paradoks, kapitalizmin son çaresi burada yatar: Kapitalizm kendi sınırını, iktidarsızlığının kendisini gücünün kaynağına dönüştürebilmektedir —ne kadar "kokuşursa", içkin çelişkisi de o kadar büyümüş olur, hayatta kalmak için kendini de o kadar devrimcileştirmesi gerekir.

Artı-keyifi tanımlayan şey de bu paradokstur: Kendini "normal", temel bir keyfe iliştiren bir artı değildir bu, çünkü *keyfin kendisi ancak bu artıda ortaya çıkar,* çünkü bu kurucu nitelikteki bir "fazladır". Eğer artıyı çıkarırsak keyfin kendisini yitiririz; tıpkı ancak kendi maddi koşullarını sürekli olarak devrimcileştirerek hayatta kalabilen kapitalizmin, "aynı kalırsa", bir iç dengeye kavuşursa yok olacağı gibi. Demek ki artı-değer —kapitalist üretim sürecini harekete geçiren "sebep"— ile arzunun nesnesi-nedeni olan artı-keyif arasındaki benzeşiklik budur. Sermaye hareketinin paradoksal topolojisi, kendini çılgınca faaliyet sayesinde çözen ve yeniden üreten temel tıkanma, tam da temeldeki bir *iktidarsızlığın* büründüğü biçim olarak *aşırı* güç

—bu dolaysız geçiş, sınırla aşırılığın, eksikle fazlanın bu çakışması— tam da Lacancı *objet petita*'nın, temel, kurucu eksikliği cisimleştiren fazlanın topolojisi değil midir?

Tabii ki Marx bütün bunları "gayet iyi bilmektedir... ama yine de": Ama yine de, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin Önsözündeki çok önemli formülasyonda, *sanki bilmiyormuş gibi* davranarak, kapitalizmden sosyalizme geçişi, yukarıda bahsedilen kaba evrimci üretim güçleri —üretim ilişkisi diyalektiği açısından betimlemiştir: Güçler belli bir dereceyi aştığında, kapitalist ilişki onların daha fazla gelişmeleri önünde bir engel haline gelir: Bu uyumsuzluk da, işlevi, güçlerle ilişkiyi tekrar eşgüdümlemek, yani üretim güçlerinin yoğunlaşmış gelişiminin tarihsel sürecin kendi-içinde-amacı olmasını mümkün kılan üretim ilişkileri kurmak olan sosyalist devrim ihtiyacını ortaya çıkarır.

Bu formülasyonda, Marx'ın artı-keyfin paradokslarıyla başa çıkmayı başaramadığını görmemek mümkün mü? Ve tarihin bu başarısızlıktan aldığı ironik intikam şudur ki bugün bu kaba evrimci güç-ilişki diyalektiğine tamamen tekabül ediyormuş gibi görünen bir toplum vardır: "Reel sosyalizm", kendini Marx'a gönderme yaparak meşrulaştıran bir toplum. "Reel sosyalizm"in hızlı sanayileşmeyi mümkün kılmış olduğunu, ama üretim güçleri (çoğunlukla "sanayi sonrası" toplum gibi muğlak bir terimle adlandırılan) belli bir gelişim düzeyine ulaşır ulaşmaz, "reel sosyalist" toplumsal ilişkilerin bu güçlerin daha fazla gelişmesini ketlemeye başladıklarını iddia etmek çoktan bir klişe haline gelmemiş midir?

Yakın geçmişe kadar rağbet görmeyen, içeriği alabildiğine olumsuz anlam ve yananlamlarla doldurulan bir terimdi "ideoloji". Bu tutumun temel gerekçesini de ideolojinin mutlak doğrular dayattığı yolundaki sav oluşturuyordu. Ama sonrasında ideoloji konusuna yoğun bir ilgi duyulmaya, onun toplum ve kültür kuramı açısından olduğu kadar politik pratik açısından da büyük önem taşıdığı teslim edilmeye başlandı.

İdeolojiyi Haritalamak, konu üzerinde çalışan kuramcı ve düşünürlerin en önemli yazılarını bir araya getirmektedir. Žižek'in giriş yazısı ideoloji kavramının Marx'tan günümüze nasıl bir gelişim seyri izlediğini araştırırken; Eagleton, Dews ve Benhabib Frankfurt Okulu ile Lukács'ın yaptığı özgün katkıları değerlendirmektedir. Adorno, Lacan ve Althusser'in, ideoloji çözümlemelerinde özel bir yere sahip olan ve artık klasikleşen metinlerinin yer aldığı kitap, Fransız post-yapısalcı Pêcheux'nun farklı bir geleneğin sürdürücüsü olma savındaki makalesini de içermektedir. Öte yandan, "egemen ideoloji tezi" üzerine kopan o ünlü tartışmada kendini gösteren Gramscici ve Althusserci motifler, ayrıca Bourdieu'nun bu gelenekten niçin koptuğunu özlü biçimde anlattığı mülakat ufuk açıcı nitelikte... Jameson ise geç kapitalist toplumda ideolojinin doğası ve konumuna ilişkin yetkin gözlemlerde bulunarak tartışmaya dahil olmaktadır.

İdeolojiyi Haritalamak, kültür kuramının en dinamik alanı haline gelen ideoloji konusunda temel bir başvuru kitabıdır.



*dipnot yayınları

Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

ISBN 978-605-4412-90-7

